MASTER
NEGATIVE
93-81644-6

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

KOEBER, R., v., DR.

TITLE:

DIE LEBENSFRAGE,
EINE ERKENNTNIS...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

no date

Master Negative #
93-81644-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

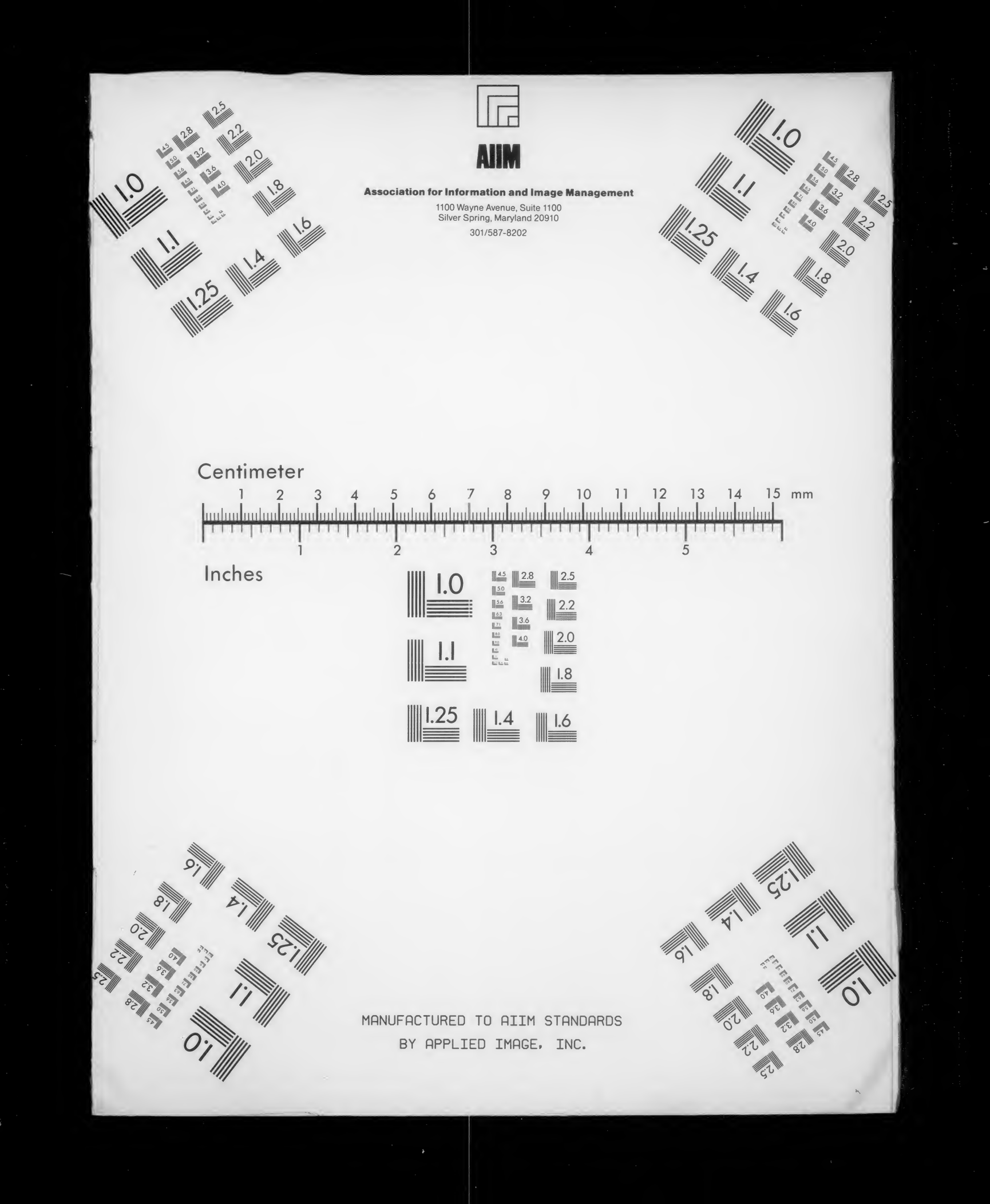
193 K79 Koeber, Raphael, von 1848-1919
T Die lebensfrage; eine erkenntnis-theoretische studie.
Leipzig, 1892. Nar. O. c3, + 96 p.

52072

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 1/1X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/10/93 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Koeber

Die lebensfrage.

193K70
T

193K79 T

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

Die Lebensfrage.

Eine erkenntnis-theoretische Studie.

Von

Dr. R. v. Koeber.

Leipzig.
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. K. Hofbuchhändler.

Die Lebensfrage.

Eine erkenntnis-theoretische Studie.

Von

Dr. R. v. Koeber.

Leipzig.
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. K. Hofbuchhändler.

Alle Rechte vorbehalten.

20 May '99 C.H.

Herrn Julius Gillis

in

St. Petersburg

hochachtungsvoll zugeeignet

vom

Verfasser.

München, im Juni 1892.

260569

„Sein oder Nichtsein?"

Hamlet.

„Zweifelt denn noch irgend jemand daran, daß alle diese Geschichten unwahr sind! — Ich zweifle daran — ihr thut sehr unrecht, mit dem Strome derjenigen zu schwimmen, welche behaupten, daß sie nicht wahr sind."

Don Quixote.

I.

Wir wollen zuerst diesen Titel erklären. Wie so: die Lebensfrage? Unter einer Lebensfrage versteht man ja gewöhnlich die Frage nach den Bedingungen, unter welchen allein etwas Organisches oder (wie ein Staat, eine Gemeinde u. dgl.) Organisiertes bestehen kann. Handelt also das Nachfolgende, sofern sein Gegenstand die Lebensfrage ist, von den notwendigen Bedingungen des Lebens überhaupt, also von etwas, das sich nur mit dem

Leben selbst, im weitesten Sinne dieses Wortes, aufheben läßt? Ja.

Unsere Aufgabe sieht vielleicht größer, neuer und schwieriger aus, als sie in Wahrheit ist. Jeder unbefangene Mensch, gelehrter und ungelehrter, vermag sie zu lösen. Auch ist sie bereits längst gelöst, und die vorliegenden Zeilen sollen dem Leser nur seine eigenen Gedanken vorführen, Gedanken, die er, als Mensch, als denkendes und wollendes Wesen, haben *muß*, — selbst wenn er ein an einer Hochschule angestellter Neukantianer ist und von Amts wegen Vieles vom Katheder lehrt, „was in des Menschen Hirn nicht paßt“ und woran er selbst nicht glaubt.

Die Form alles Lebens ist das *Dasein*, die Existenz, die Wirklichkeit, welche selbstverständlich auch eine wirkliche, *reale* Welt zur Voraussetzung hat. Fehlte eine solche Welt, so gäbe es offenbar kein Leben. Denn wo hätte dieses dann entstehen, sich entfalten und bethätigen können? Die *Realität* der Welt ist also die Bedingung des Lebens als solchen.

Daß dies für das *physische* Leben in allen seinen Erscheinungen gilt, wird wohl niemand bestreiten wollen. Braucht denn aber der *Geist* zu seinem Leben eine reale Welt? Könnten Wissen-

schaft, Philosophie, Moral und Religion nicht ebenso gut bestehen, auch wenn es sich herausstellen sollte, daß die Welt gar keinen realen Hintergrund habe, oder daß das hinter der Welt möglicherweise verborgene Reale für uns unerkennbar sei, daß, mit anderen Worten, die Menschen ewig verurteilt seien, in einer *Schein-* oder *Traumwelt* zu leben?

Es bedarf einer sehr geringen Überlegung, um einzusehen, daß in der That mit der Auflösung der vom naiven, gesunden Menschenverstand für real gehaltenen Welt in ein *bloßes* Gehirn-Phänomen das gesamte geistige Leben aus den Angeln herausgerissen würde. Der folgerichtige Illusionismus, Akosmismus, Nihilismus, oder wie man sonst den Standpunkt bezeichnen will, der die Selbständigkeit und Objektivität der Welt, d. h. die Objektivität unserer Anschauungs- und Denkformen (Zeit, Raum und Kausalität) und deren Anwendbarkeit auf die Dinge an sich, in Abrede stellt, ist in jeder Hinsicht so handgreiflich widersinnig, daß er, wie ein Selbstdenker der Gegenwart, Dr. J. Paul, richtig bemerkt,*)

*) Über die drei Wege des Denkens. Leipzig, 1891 (bei Wigand), S. 41.

nur auf dem Lehrstuhl festgehalten werden kann. Der Dozent macht sich selbst etwas weiß; steigt er vom Katheder herunter, so ist er Realist, wie die übrigen Menschen, oder — fügen wir hinzu — er gehört ins Irrenhaus, wohin schon Schopenhauer, trotz seiner eigenen erkenntnistheoretischen Befangenheit, jene Philosophie adressierte, welche, Kants Idealismus zu verbessern und zu Ende zu denken wähnend, sich in die Absurdität einer gänzlichen Leugnung alles Realen hineinredete und, unsterblich wie alles Dumme, noch heutzutage, unter dem Namen des Neukantianismus, die jungen Köpfe verdreht.

Behält dieses unwürdige und lächerliche akademische Zerrbild der Kantischen Lehre Recht, so bleibt allen denkenden Menschen schlechterdings nichts übrig, als zum Selbstmord zu greifen, und zwar eiligst, um nicht erst vor Grauen den Verstand zu verlieren. Denn auch die wildeste Phantasie vermöchte nicht ein Schreckbild zu erzeugen, das so haarsträubend und sinnraubend auf uns wirken könnte, wie die plötzliche Gewißheit, der Schleier, hinter welchem wir die Göttin glaubten, verberge *Nichts*. Das absolute Nichts an Stelle des absoluten Seins! Dieser Gedanke ist entsetzlich; aber nicht gerade des-

halb, weil er alle unsere *jenseitigen* Hoffnungen für immer zerstört — man kann ja auch ohne Glauben an Unsterblichkeit ganz leidlich im Leben auskommen: das Furchtbare der Anschauung, die Welt sei eine *pure* Illusion, nichtiger als ein Traum, liegt vielmehr darin, daß sie unser *irdisches* Dasein alles Sinnes und Haltes beraubt, einen auf *vernünftigem* Wege unlösbaren und auf die Dauer nicht auszuhaltenden Konflikt zwischen unserem theoretischen und praktischen Bewußtsein hervorruft, und das Unausführbare verlangt, wir sollen leben und wirken, Moral und Religion haben, bei vollster, klarster Erkenntnis der Hohlheit und Nichtigkeit nicht nur des Lebens- und Glaubens*inhalts*, d. h. alles Objektiven, sondern des *Subjekts*, des Lebenden und Wirkenden selbst, d. h. unseres Ich. Denn offenbar muß, vom Standpunkt des konsequenten subjektiven Idealismus aus, auch das Ich, wie alles Übrige, für einen wesenlosen Schein erklärt werden. Zum Glück ist diese unabweisbare Folgerung zugleich die augenscheinlichste reductio ad absurdum der ganzen neukantischen Philosophie.

Da diese Richtung leider eine ziemlich wichtige Rolle in der modernen Kultur spielt, so können

wir uns nicht versagen, ihre Irrtümer noch eingehender darzuthun.

Der erste Irrtum des Neukantianismus ist, daß er seine Weltanschauung ohne weiteres von Kant ableitet und den subjektiven Idealismus für die echte und reine Lehre Kants ansieht. Wir werden später sehen, daß bei diesem Denker die idealistischen Elemente mit realistischen derart vermengt sind, daß die einseitige Hervorhebung jener nur als eine Gewaltsamkeit oder absichtliche Vertuschung des Unliebsamen bezeichnet werden kann.

Der Neukantianismus ist, seiner Natur nach, lediglich eine Alles in bloßen Schein verflüchtigende skeptische Erkenntnistheorie. Auch will er nichts anderes sein, da er, mit Ausnahme dieser Disziplin, die Philosophie für keiner Bearbeitung fähig hält, ihr also jede Existenzberechtigung neben den induktiven Wissenschaften abspricht. Die Zürückführung aller Philosophie auf Erkenntnistheorie und zwar auf eine solche, welcher obliegt, die Unmöglichkeit aller positiven philosophischen Erkenntnis nachzuweisen, soll nun der wahre Kriticismus sein. Bei richtigem Lichte betrachtet, erscheint jedoch dieser wahre Kriticismus als sein Gegenteil, d. h. als Dogmatismus,

wenn auch ein negativer. Denn kann etwas dogmatischer sein, als den Gang einer Untersuchung dem gewünschten Resultat gemäß einzurichten und das noch zu Beweisende als eine ausgemachte Thatsache hinzustellen? Man begreift ferner nicht, warum, unter allen philosophischen Disziplinen, die Erkenntnistheorie allein das Verdammungsurteil nicht trifft. Was kann ihre Aufgabe sein, wenn nichts Erkennbares da ist, wenn, wie der Neukantianismus meint, die Erlangung der Wahrheit, das Hindurchdringen zur wahren und eigentlichen Realität unmöglich ist, wenn sogar, wie wir vorhin bemerkten, die Realität des Erkennenden selbst logischerweise mindestens in Frage gestellt werden muß? Oder soll das Geschäft der Erkenntnistheorie lediglich darin bestehen, die Beweise für die als Dogma bereits anerkannte Nichtigkeit der Welt zu erbringen? Aber der subjektive Idealismus selbst braucht ja solche Beweise nicht, und die übrige Menschheit kann sie nicht brauchen und verlangt gar nicht danach!

Eine nicht minder sonderbare Inkonsequenz zeigt der Neukantianismus in seinem Verhalten zur Naturforschung, indem er deren Versöhnung mit der Philosophie, d. h. natürlich mit seiner Philosophie, mit

dem subjektiven Idealismus, anstrebt und sie für möglich hält. Nun ist aber die Naturforschung als solche, d. h. in ihren engen, das Gebiet der Naturphilosophie ausschließenden Grenzen, notwendig Materialismus, der keine andere Erkenntnistheorie zuläßt, als die der neukantischen diametral entgegengesetzte, nämlich die des naiven, Vorstellung und Ding an sich gleichsetzenden oder die Heterogenität beider ignorierenden Realismus. Wie soll eine Versöhnung, ja einfache Verständigung von Parteien stattfinden, denen der gemeinsame Boden fehlt? Und verläßt der Neukantianismus seinen Boden und begiebt sich auf den des Materialismus, so hört er auf er selbst zu sein, und kann nicht mehr von seiner Versöhnung mit den Naturwissenschaften reden.

Das A und O des Neukantianismus ist die Behauptung: Die Wahrheit vermögen wir nicht zu erreichen, selbst als Wahrscheinlichkeit muß sie uns verschlossen bleiben, ja, nicht einmal zu der Annahme dürfen wir uns versteigen, daß es etwas von unserem Ich Unabhängiges überhaupt gebe, da die Formen, in denen alles, was wir Außenwelt nennen, alles Daseiende notwendig erscheint, besteht und verläuft, nämlich die Formen der Anschauung und des Denkens, Zeit, Raum und Kausalität, bloß in unserem Kopfe existieren, bloß Produkt des subjektiven Intellekts sind, bloß ideale, immanente Bedeutung haben und darum selbstverständlich auf das etwaige Transscendente, d. h. jenseits der Erscheinung oder Vorstellung liegende Reale nicht anwendbar sind. Diese zweifellos richtige, aber jeden Forschungstrieb schon im Keim erstickende Folgerung aus dem subjektiv-idealistischen Grundsatz konnte, wie wir gesehen, den Neukantianismus nicht verhindern, sich in aussichtslose und abenteuerliche, sein Kardinaldogma stillschweigend desavouierende Unternehmungen zu stürzen. Man sollte jedoch meinen, daß sein metaphysischer horror ihn wenigstens vor allen metaphysischen Anwandlungen schützen und ihn abhalten würde, auch nur ein ernstes Wort über die spekulativen Träumereien seiner gläubigen Vorgänger zu verlieren.

Wie erstaunt der Leser aber, wenn er in dem Werke des bedeutendsten Repräsentanten des Neukantianismus, in A. Langes „Geschichte des Materialismus“, die vollste Anerkennung der Schopenhauerschen Lehre vom metaphysischen Bedürfnis

des Menschen, und eine Begeisterung für Platos Ideenlehre findet! Allerdings ist diese in Langes Augen nichts als bloße Dichtung, aber eine Dichtung, welche unter allen übrigen der Spekulation den größten praktischen (moralischen und religiösen) Wert hat und somit als Surrogat der uns versagten positiven metaphysischen Wahrheit dienen kann und soll. Deutlicher läßt sich sein Bankrott, aber auch seine wissenschaftliche Verschrobenheit nicht erklären! Und E. v. Hartmann*) hat Recht, daß nur die Gemeinschädlichkeit des Aberwitzes, die höchsten Güter der Menschheit, Religion und Moral, auf Dichtung, also auf eine bewußte Selbsttäuschung, auf eine durchschaute Illusion zu gründen, einen bestimmen kann, den Neukantianismus ernsthaft zu prüfen und zu bekämpfen, statt ihn, wie er es verdiente, seiner eigenen Absurdität zu überlassen.

Die Gemeinschädlichkeit, von der Hartmann spricht, ist die Unsittlichkeit und Frivolität, welche in der Forderung liegt, wir sollen wissentlich uns etwas vorlügen und dann diese Lügen zur Basis und Richtschnur unseres gesamten praktischen Verhaltens machen.

*) Neukantianismus ꝛc. S. 85.

Der Neukantianismus hat dabei zweierlei nicht bedacht: erstens, daß sein gewiß harmlos ausgesprochener Gedanke eine Sanktionierung auch des praktischen Nihilismus ist, und, zweitens, daß eine Metaphysik, an deren Wahrheiten man nicht mehr glaubt, unmöglich eine dauernde Stütze für unser moralisches und religiöses Leben abgeben kann.

In seiner oben genannten inhaltreichen kleinen Schrift hat Paul den ganzen Widersinn des subjektiven Idealismus sehr gut folgendermaßen zusammengefaßt: „Es ist, sagt er*), zweifellos, daß der folgerichtige Idealismus (insofern für ihn keine Brücke vom Denken zum Sein existiert) die Möglichkeit jedweden Erkennens leugnen muß. Der dogmatische Idealist muß nicht nur das Vorhandensein einer selbständigen, von ihm unabhängigen Welt und damit auch das seiner Mitmenschen verneinen, sondern auch die von seinem Vorstellen unabhängige Existenz seines Ich. Für ihn bleibt nichts übrig, als eine zusammenhanglose Folge von Vorstellungen, welche sozusagen in der Luft schweben ... Der Idealist

*) S. 40 f.

legt seiner Beweisführung stillschweigend die Voraussetzung zugrunde, daß die Formen unseres Geistes nur für denselben Geltung haben, nicht auch für die Außenwelt, und er begeht damit eine petitio principii. Statt anzunehmen, daß wir ein Teil des Ganzen sind und daß der Teil unter denselben Gesetzen steht, wie das Ganze, meint der Idealist, der Teil sei grundverschieden von, ohne alle Ähnlichkeit mit dem Ganzen. Glaubenssache bleibt die Übereinstimmung unseres Wesens mit der Welt freilich. Thatsächlich glauben wir alle daran mit vollständiger Gewißheit und theoretisch müssen wir daran glauben, weil die gegenteilige Annahme zu Widersinn führt und weil allein dieser Glaube uns ein Führer im Leben ist, unter dessen Leitung wir zu geistig und gemütlich befriedigenden Ergebnissen gelangen. Immerhin ist es gut, zu wissen, daß der Glaube die Grundlage alles Erkennens ist."

Sollte es nun nicht möglich sein, diesen Glauben an die Realität der Welt sowohl philosophisch (metaphysisch und erkenntnistheoretisch) als auch erfahrungsmäßig zu rechtfertigen?

Der subjektive Idealismus hat sich als unhaltbar

in jeder Beziehung erwiesen, und sich selbst gerichtet durch die Zugeständnisse, welche er auf Schritt und Tritt an den Realismus zu machen genötigt ist. Wir können ihn also, als einen völlig unbrauchbaren, aus der Zahl der erkenntnistheoretischen Standpunkte ruhig ausscheiden. Die da übrig bleiben sind: der hausbackene naive Realismus des philosophisch rohen Verstandes, und der geläuterte, kritische Idealismus, den man — wir werden sehen warum — ebensogut den kritischen oder, wie Hartmann ihn bezeichnet, den transscendentalen Realismus nennen kann. Einen vierten Standpunkt für unsere Erkenntnis giebt es nicht.

Alles Angeschaute, Wahrgenommene und Gewußte ist ein durch die angeborenen Formen unseres (subjektiven) Intellekts, durch Raum, Zeit und die Kategorien, Hindurchgegangenes, demnach durch das Subjekt stets und notwendig Modifiziertes. Nie also vermögen wir etwas so anzuschauen oder zu wissen, wie es unabhängig von uns, d. h. wie es an sich ist. Unsere Anschauungen sind immer intellektuell und deshalb nie Anschauungen der Dinge an sich. Ob der Unterschied zwischen Seiendem und Wahrgenommenem oder Gewußtem groß

oder gering ist, — gleichviel: ein Unterschied muß immer da sein, weil er in der Natur des menschlichen Wesens begründet ist. Wir können uns unmöglich in der Welt zurechtfinden, solange diese einfache, sonnenklare Wahrheit uns verschlossen bleibt. Dem naiven Realismus ist sie verschlossen, darum müssen wir auch diesen Standpunkt, gleich dem subjektiven Idealismus, beseitigen: er kann uns nichts nützen, da *seine* Auffassung der Realität der Welt eine falsche, also ebenso wertlose ist, wie der Akosmismus.

Die Wahrheit kann, in unserem Falle, nur in der Mitte liegen. Da die Idealität (Intellektualität) der Außenwelt eine nicht nur philosophisch, sondern empirisch, wissenschaftlich begründete *Thatsache* ist, und die Realität zum mindesten *wahrscheinlich*, so sind wir genötigt, die vom subjektiven Idealismus dogmatisch, also unkritisch geleugnete *objektive* Geltung und *objektive* Anwendbarkeit unserer Anschauungs- und Denkformen anzunehmen, ohne jedoch deshalb in den entgegengesetzten Fehler des kritiklosen naiven Realismus zu verfallen und die *unmittelbare* Erkennbarkeit des Seienden an sich und dessen *numerische* Identität mit unserer Vor-

stellung zu behaupten. Mit anderen Worten: die Realität der Welt darf nicht auf Kosten ihrer Idealität, und diese nicht auf Kosten jener gesetzt werden. Dies ist der Weg, den der *kritische* Idealismus oder „*transscendentale Realismus*“ einschlägt. *Transscendental* nennt sich dieser Realismus eben deshalb, weil er zugleich erkenntnistheoretischer *Idealismus* ist. Das Prädikat „transscendental“, dem „Realismus“ beigelegt, drückt die Synthese aus, welche letzterer mit dem Idealismus eingeht und wodurch ein die Mängel der beiden genannten *dogmatischen* Standpunkte durchschauender und überwindender höherer Standpunkt gewonnen wird. Das Wort „transscendental“ bedeutet, seiner wahren Etymologie nach, ein Subjektives, (im erkenntnistheoretischen Sinne) Immanentes, sofern es auf etwas außerhalb des Subjekts Liegendes, d. h. „*Transscendentes*“ *bezogen* gedacht wird. Demnach behauptet der transscendentale Realismus nicht, daß wir vom Ding an sich eine *direkte*, von allen subjektiven Zuthaten freie Anschauung oder Kenntnis haben können, sondern nur, daß in *unserem Bewußtsein gewisse Vorstellungen als Repräsentanten des Dinges an sich* auftreten,

und uns sowohl dessen Dasein als auch dessen Beschaffenheit *indirekt* bezeugen.*)

Die Lebensfrage, deren Lösung uns beschäftigt, fällt also, wie man sieht, mit der erkenntnistheoretischen zusammen: gilt der transscendentale Realismus? Wie ist er zu begründen? Kann die erkenntnistheoretische Wahrscheinlichkeit seiner Sätze — wenn sie sich herausstellte — auch auf *empirischem* Wege dargethan, vielleicht sogar zur Gewißheit erhoben werden?

II.

Der transscendentale Realismus beansprucht — wenigstens in der Fassung, welche ihm sein bedeutendster Vertreter in der Gegenwart, E. v. Hartmann, gegeben — nicht eine unumstößlich gewisse, sondern nur eine *wahrscheinliche* Erkenntnistheorie zu sein; er stellt seine Behauptungen in der *hypothetischen* Form auf: *wenn* es eine vom Subjekt unabhängige Außenwelt giebt, so ist sie nur im Sinne des transscendentalen Realismus erkennbar.

*) *Hartmann*, Krit. Grundl. d. tr. Real. (1875) S. XIII—XV.

Die *Wahrscheinlichkeit* einer solchen Außenwelt aber ergiebt sich aus folgenden allbekannten Thatsachen.*)

Wenn alle Realität dem Ich *allein* zukäme, so müßten auch die *Sinneseindrücke bloße* Vorstellungen und von diesen nicht zu unterscheiden sein. Dem ist jedoch, wie jeder an sich selbst erfahren kann, im normalen Zustande, nicht so: die Sinneseindrücke sind immer ungleich deutlicher und lebhafter als die Vorstellungen, was sich schwer erklären ließe, wenn man ihren Ursprung ins Subjekt allein setzte.

Ferner, während die Sinne uns oft (namentlich in der Jugend) Neues zuführen oder erschließen, enthalten unsere Vorstellungen stets nur Bekanntes, Gewußtes, aus früheren Sinneseindrücken in der Erinnerung Zurückgebliebenes. Auch dies ist unter dem Gesichtspunkt des subjektiven Idealismus kaum begreiflich zu machen; selbstverständlich dagegen erscheint es unter der Annahme einer realen Außenwelt, die wir nach und nach durch die Sinne kennen lernen.

*) Vgl. mit dem Nachstehenden durchgängig Hartmanns Phil. d. Unbew. (7. Aufl.) I, 282—86.

Wären die Sinneseindrücke lediglich Produkt des Ich, das sie aus sich selbst unbewußt herausspänne, so müßte das bloße Offensein der Sinne genügen, damit ein Eindruck entstehen könne. Woher kommt es denn aber, daß z. B. wir, auch bei ganz gesundem, offenem Gesichtssinn, im Dunkeln nichts sehen? Doch wohl weil die äußere Ursache des Eindrucks fehlt, weil das den Eindruck sonst Hervorrufende nicht imstande ist, unseren Sinn zu berühren.

In der Art, wie sie eintreten, unterscheiden sich die Sinneseindrücke ebenfalls von den Vorstellungen. Diese bilden in der Regel eine gesetzmäßige, kontinuierliche Reihe, sofern die gegebene Vorstellung aus einer früheren nach dem Gesetz der Gedankenfolge entsteht; sie können aber auch willkürlich erzeugt, wiederholt und festgehalten werden. Jene dagegen sind vom bewußten Willen des Subjekts ganz unabhängig, entstehen und verschwinden plötzlich und unerwartet, und stets ohne jeden Zusammenhang sowohl mit den vorhergegangenen Eindrücken als auch mit der inneren Gedankenkette.

Noch überzeugender sprechen für die Wahrscheinlichkeit einer außerhalb des Ich existierenden und den Sinneseindruck bewirkenden Ursache die beiden Thatsachen, daß, erstlich, mehrere Sinne, jeder in seiner ihm eigenen Art, gleichzeitig affiziert werden können, daß also der Schluß, den wir vom Eindruck eines Sinnes auf das Dasein der objektiven Ursache machen, durch die Eindrücke der übrigen Sinne bestätigt wird; sodann, daß, von zwei ursächlich mit einander verknüpften Vorgängen, wir fast immer das an sich Zweite, nämlich die Wirkung, zuerst wahrnehmen und erst hintennach, oft nie, die Ursache. Wenn nun die Außenwelt wirklich bloßes Produkt des Ich wäre, so müßte offenbar das Gegenteil stattfinden, da das Ich mit Sicherheit weiß, daß die Ursache notwendig der Wirkung vorangeht.

Endlich — wir wiederholen es — werden wir zur Annahme einer realen Welt außer uns geradezu gezwungen durch die Betrachtung der übrigen auf uns und auf einander wirkenden lebenden Wesen. Kommt meinem Ich Realität zu — und dies bezweifelt selbst der verbohrteste subjektive Idealist nicht —, so muß jedem Ich Realität zukommen, was das Dasein einer all den zahllosen Realitäten gemeinsamen realen Welt notwendig voraussetzt.

Aus der Analyse der Sinneseindrücke ergiebt sich

also mit Wahrscheinlichkeit nicht nur das Dasein als solches eines Nicht-Ich oder eines Dinges an sich, sondern auch dessen nähere Beschaffenheit. Wenn es auf uns wirkt und zwar — was aus der Mannigfaltigkeit unserer Wahrnehmungen folgt — in verschiedener Weise, so kann es, erstlich, nicht in ewiger Starrheit und Unveränderlichkeit beharren, und, zweitens, nicht unterschiedslos sein. Nicht unterschiedslos, d. h.: es muß in der realen Außenwelt eine Vielheit von Dingen an sich angenommen werden, die der Vielheit ihrer Erscheinungen entspräche.

Wirkungen, Unterschiede und Vielheit aber sind nicht denkbar ohne Kausalität, ohne Raum und Zeit. Kommen jene Eigenschaften dem Nicht-Ich zu, so ist dies nur möglich, wenn die notwendigen Bedingungen oder Voraussetzungen dieser Eigenschaften ihm ebenfalls zukommen, d. h. wenn Raum, Zeit und Kausalität eine reale Bedeutung haben oder auf die Dinge an sich anwendbar sind.

Somit haben wir den Boden des subjektiven Idealismus verlassen; nicht aber den des Idealismus überhaupt. Unerschütterlich fest steht die metaphysische Fundamentalwahrheit, daß Raum, Zeit und Kausalität, trotz ihrer objektiven Geltung, den-

noch die ursprünglichen, mit uns auf die Welt gekommenen, den tierischen Intellekt konstituierenden Anschauungsformen sind, welche möglicher- ja wahrscheinlicherweise mit den entsprechenden realen Daseinsformen gar nicht kongruieren und das Wesen als solches, das Eine ewige Weltwesen, das Absolute, Über-Seiende, oder, populär gesprochen, die Gottheit, deren objektive Erscheinung die Welt der Dinge an sich ist, allerdings auch gar nicht berühren. Dies letztere folgt aus der All-Einheit und Unwandelbarkeit des Über-Seienden, welche Eigenschaften ihrerseits von dem Begriff des Über-Seienden untrennbar, obgleich für uns unfaßbar sind. Und was das Absolute selbst angeht, so erhellt sein Dasein schon aus der Thatsache, daß es ein Relatives, überhaupt ein Etwas giebt.

Der transscendentale Realismus führt uns nach alledem zur Annahme dreier Welten — wir würden sagen dreier Wirklichkeiten, wenn Wirklichkeit nicht im Wirken, also in Zeit und Kausalität läge: die über alle Daseinsformen erhabene Welt des Absoluten; die in Zeit, Raum und Kausalität ausgebreitete Welt der objektiven Erscheinungen oder der Dinge an sich, und die subjektive Welt

der sinnlichen Wahrnehmung, welche die durch unsere animalischen Anschauungsformen a priori bedingte oder hindurchgegangene Erscheinung einer Erscheinung oder besser: Vorstellung einer Erscheinung, die phänomenale Welt im engsten Verstande ist.

„Transscendent" im wahren Sinne des Wortes ist also das Absolute, Über-Seiende allein, nicht aber die der unsrigen gleichartige, d. h. ebenfalls räumlich-zeitliche und kausale mittlere Welt der Dinge an sich; und nur in Rücksicht auf jenes gilt daher auch das bekannte Verbot Kants, einen transscendenten Gebrauch der Daseinsformen zu machen. Eine diskursive Erkenntnis des jenseits alles Anschauens und Denkens liegenden Absoluten ist schlechterdings unmöglich, also ist es auch durchaus unstatthaft, von einer „transscendenten" Kausalität zu reden; und da die Wirkungen, welche wir von der Außenwelt oder von den Dingen an sich erfahren, Wirkungen eines wenn auch noch so vom Sinnlichen Verschiedenen, diesem immer aber Gleichartigen, demnach nicht „Transscendenten" sind, so hat Paul vollkommen Recht, wenn er*) die Bezeichnung „transscendente Kausalität" als eine sinnverwirrende aus der philosophischen Terminologie verbannt wissen möchte. Ist, sagt er, „das Draußen gleicher Art mit dem Drinnen, so hat es nichts Verwunderliches, daß die logischen Regeln nicht nur in unserem Geiste, sondern durch die ganze Welt gelten, daß die Zeit nicht nur die Form unseres Wollens (unseres Wesens, Strebens, Thuns), sondern die des Wollens überhaupt, d. h. eben der Welt ist, daß der Raum nicht nur die Form ist, in der wir die Dinge wahrnehmen, sondern die, in der überhaupt das Eine für das Andere da ist, daß die Welt auf uns wirkt und wir auf die Welt wirken. Auf diesem Standpunkte giebt es keine „transscendente Kausalität", sondern Gleiches wirkt auf Gleiches und das, was wir in der Natur Kausalität nennen, ist nur das von außen gesehene Wollen."

*) A. a. O. S. 41 f.

Bevor wir in der Begründung der Realität unserer Anschauungsformen weiter gehen, wollen wir uns die Lehre von ihrer Idealität vergegenwärtigen und dann einen Blick auf die historische Vergangenheit der idealistischen Weltanschauung werfen.

III.

Die beste und vollständigste uns bekannte systematische Darlegung aller Beweise der Apriorität des Raumes, der Zeit und der Kausalität hat, im Anschluß an Kant und Schopenhauer, Paul Deussen in seinen „Elementen der Metaphysik*) gegeben.

Wir werden diese Argumente in Kürze wiederholen.

Die Anschauungsform des Raumes ist nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern wir finden sie vor aller Erfahrung in uns vor, d. h. sie ist a priori, was freilich dem nicht widerspricht, daß die Thatsache selbst des Apriori erst durch Erfahrung oder a posteriori uns bekannt wird.

Sechs Beweise sind dafür möglich.

1) Da Erfahrnng überhaupt nur dadurch zustande kommt, daß ich Empfindungen auf Objekte beziehe, die, als solche, außer mir und außereinander, d. h. räumlich von mir und von einander getrennt sind, so muß ich die Vorstellung des Raumes schon haben, damit Erfahrung überhaupt

*) 2. Aufl. (1890) S. 29—40.

Verlag von Wilhelm Friedrich, K. K. Hofbuchhändler, Leipzig.

Eduard von Hartmann:

Der Spiritismus.

In 8°. Preis brosch. M. 3. —.

Ed. v. Hartmann prüft hier vorurteilslos die vorhandenen Thatsachen und zögert nicht, die Wirksamkeit unbekannter Naturkräfte zuzugeben, so z. B. die Überwindung der Schwerkraft durch eine andere Kraft, welche die Medien freischwebend erhalten soll. Aber ebenso entschieden vertritt Hartmann den Standpunkt, wonach nirgends auf eine transscendentale Ursache geschlossen werden muß, sondern alles Derartige auf die verschiedenen Formen des offenen oder verschleierten Somnambulismus zurückzuführen ist.

Die Geisterhypothese des Spiritismus

und seine Phantome.

In 8°. Preis brosch. M. 3. —.

Die im Jahre 1885 erschienene Schrift desselben Verfassers „Der Spiritismus" hat im spiritistischen Lager das größte Aufsehen gemacht und eine Menge Widersprüche hervorgerufen, deren wichtigste und umfassendste das zweibändige Werk Aksakow's „Animismus und Spiritismus" ist. Die neue Broschüre enthält die systematisch geordnete Entgegnung Hartmann's und den bündigen Nachweis, daß alle vom Spiritismus behaupteten Thatsachen, auch wenn sie wahr wären, nicht den geringsten Beweis für die Mitwirkung von „Geistern" liefern können. Die mediumistischen Kundgebungen werden nach dem neuesten Stande der hypnotischen Forschungen erklärt, zu den Problemen des Hellsehens, der Unsterblichkeit wichtige Beiträge geliefert und die Frage nach der Beschaffenheit der sogenannten Materialisationserscheinungen von neuem gründlich erörtert.

Geschichte des neueren Occultismus.

Geheimwissenschaftliche Systeme

von Agrippa von Nettesheym bis Carl du Prel.

Von

Carl Kiesewetter.

Mit Illustrationen nach Originalaufnahmen.

In 8°. 52 Bogen Preis brosch. M. 16. —.

Magnetismus, Somnambulismus, Hypnotismus und Spiritismus: — diese Worte sind heute in aller Munde, aber nicht nur das wissenschaftliche Verständnis dieses Erscheinungsgebietes liegt noch sehr im argen, sondern sogar vor der bloßen kulturgeschichtlichen Thatsache, daß der Occultismus in unseren Tagen sein Haupt überhaupt wieder erhebt, steht unsere Generation wie vor einem unbegreiflichen Rätsel. Es liegt dies daran, daß die sogenannte Aufklärung die Thatsachen dieses Gebietes zwar hinwegdekretieren, aber niemals wirklich beseitigen konnte, daß aber allerdings innerhalb der Aufklärungsperiode die Kenntnis der Entwicklungsgeschichte des Occultismus fast ganz verloren ging.

☞ Durch alle Buchhandlungen zu beziehen. ☜

Kiesewetters Werk ist ein unentbehrliches Handbuch nicht bloß für den von den Thatsachen überzeugten Occultisten und leistet diesem den Dienst, ihm auch die Auswüchse der occulten Bewegung kritisch zu erläutern; einen größeren Vorteil aber bietet Kiesewetter dem Kulturhistoriker und Philosophen, denn die Kulturgeschichte des Mittelalters ist unter diesem Gesichtspunkt überhaupt noch nicht betrachtet worden, daher denn auch diese Geschichtsperiode noch immer nicht richtig verstanden ist; die eminente Wichtigkeit der occulten Phänomene für die Philosophie aber wird jeder zugeben, der Schopenhauers Äußerungen darüber und Kants „Vorlesungen über Metaphysik" kennt.

Bald wird kein Gebildeter mehr den beiden Fragen sich entziehen können: Was wurde in Sachen des Occultismus gelehrt? Welches empirische Thatsachenmaterial liegt vor? Diese beiden Fragen aber finden ihre ausführliche Beantwortung in dem Werke Kiesewetters.

Telepathie.

Von Edmund Gurney.

In 8o. Preis brosch M. 1. —.

In maßvoller Weise wird hier nachzuweisen gesucht, daß die Thatsache einer nicht sinnlichen Einwirkung von Individuum auf Individuum besteht. Jedem, der sich für dies dem Hypnotismus naheverwandte Gebiet interessiert, sei die Broschüre empfohlen.

Der Hypnotismus

im Dienste der Staaten und der Menschheit.

Ein Wort an die Regierungen aller Kulturvölker.

Von

Josef Kusmanek.

In 8°. Preis brosch. M. 1. —.

Bei dem steigenden Interesse, das man heute allseitig der Frage des Hypnotismus entgegenbringt, dürfte die kleine Schrift, welche ganz neue Gesichtspunkte entwickelt, geradezu sensationell wirken.

Licht und Erkenntnis.

Deren Verhältnis in psychischen Erscheinungen.

In 8°. Preis brosch. M. 3. —.

Das geistreich geschriebene Werk liefert ein so reichliches Material zum Denken und Forschen sowohl auf dem Gebiete der materiellen als auch dem der psychischen und geistigen Kräfte, daß es für Sucher nach Wahrheit von höchstem Werte ist.

Die psychologische Bedeutung des Gedankenlesers.

Von F. St.

In 8°. Preis brosch. M. —.50.

☛ Durch alle Buchhandlungen u beziehen. ☚

Verlag von **Wilhelm Friedrich**, K. K. Hofbuchhändler, Leipzig.

Dr. **Carl Freiherr du Prel:**

Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften.

1. Thatsachen und Probleme.

In gr. 8°. Preis brosch. M. 4. —.

Dieses Buch kann als ein übrigens durchaus selbständiger Ergänzungsband der „Philosophie der Mystik" und „Monistische Seelenlehre" des gleichen Verfassers angesehen werden. Es behandelt verschiedene kulturhistorische und psychologische Probleme, die, teilweise für unlösbar gehalten, nun in die Philosophie des Verfassers bestätigend sich einfügen. Der zweite Teil dieser Studien, der unter dem Titel „Experimentalpsychologie und Experimentalmetaphysik" erschienen ist, liefert alsdann, teilweise auf bisher noch nicht eingeschlagenen Wegen, auch noch die experimentelle Bestätigung jener Weltanschauung, die der Verfasser in den oben genannten Schriften niedergelegt hat.

2. Experimentalpsychologie und Experimentalmetaphysik.

In gr. 8°. Preis brosch. M. 4. —.

In diesem zweiten Bande seiner „Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften" behandelt der geistvolle Verfasser, der auf dem Gebiete der Mystik und übersinnlichen Weltanschauung als anerkannte Kapazität gilt, die Experimentalpsychologie und Experimentalmetaphysik als diejenigen Probleme, die schon heute einer experimentellen Lösung fähig sind. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Werk, das zum ersten Mal die praktischen Resultate, die der Mysticismus auf Grund der vorgenommenen Experimente zu verzeichnen hat, einem größeren Publikum unterbreitet, großes Aufsehen erregen muß. Die Gegner der übersinnlichen Weltanschauung werden dem hier angehäuften Thatsachenmaterial wenig entgegenstellen können, der Sache des Mysticismus aber wird das interessante Buch, in dem alle Vorzüge des geistvollen Verfassers in glänzendster Weise hervortreten, zahlreiche neue Freunde zuführen.

Beide Bände der „Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften" sind einzeln in sich abgeschlossen und einzeln käuflich. Auch elegant in Halbfranzband gebunden à Band M. 6. —.

Der Hypnotismus

von

Dr. med. **Carl Oerster** und Dr. **Carl Freiherr du Prel.**

In 8°. Preis brosch. M. —,80.

Der bekannte Nervenpathologe und Kliniker Professor Dr. Mendel in Berlin hat jüngst über den Hypnotismus eine Broschüre (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge von Virchow und Holtzendorff, Heft 93) veröffentlicht und seine Anwendung in der Heilkunde verurteilt. Gegen die in dieser Arbeit niedergelegten Anschauungen wenden sich die beiden Verfasser in sehr verschiedener Weise. Dr. Carl du Prel weist an der Hand von Dokumenten nach, daß die von Mendel beliebte Darstellung der Vorgeschichte des Hypnotismus von Mesmer bis Braid keineswegs auf Quellenstudium beruht und somit durchaus ungenügend ist. Im zweiten Teile dagegen führt Dr. Carl Oerster als Arzt den Nachweis, daß Mendel den Hypnotismus als Heilmittel verurteilt, ohne den Braidismus von der Psychotherapie strenge getrennt und die hohe Bedeutung der letzteren für den praktischen Arzt erkannt zu haben.

Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft

von **Dr. Carl Freiherr du Prel.**

In 8°. Preis brosch. M. 2. —.

Inhalt: Der gesunde Menschenverstand. — Naturwissenschaftliches. — Psychologisches. — Metaphysisches. — Optimismus und Pessimismus.

☛ Durch alle Buchhandlungen zu beziehen. ☚

Verlag von Wilhelm Friedrich, K. K. Hofbuchhändler, Leipzig.

Aristokratie, Die, des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Ein Grundriß der natürlichen und der vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit. br. M. 3.—.

Arnold, Edwin, Die Leuchte Asiens oder die große Entsagung (Mahabhinischkramana). Übertragen von Dr. Arthur Pfungst. br. M. 2.—.

Beskow, Bernhard von, Die Gesundheit der Seele. Nach der zweiten Auflage des schwedischen Originals übersetzt und mit einem kurzen biographischen Abriß des Verfassers versehen von Christian von Sarauw. br. M. 1.—.

Carstensen, V. F., Das Leben nach dem Tode. Deutsch von Emil Jonas. Vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. br. M. 3.—.

Conrad, Dr. M. G., Flammen! Für freie Geister. br. M. 5.—.

Delff, Dr. H. A. Hugo, Die Hauptprobleme der Philosophie und Religion. br. M. 6.—.

— Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth. Kritisch begründet, dargestellt und erklärt. br. M. 8.—.

Gagern, Carlos von, Schwert und Kelle. Aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von M. G. Conrad. Mit dem Bilde und der Lebensgeschichte Gagerns. br. M. 3.—.

Gizycki, Prof. Dr. Georg von, Moralphilosophie, gemeinverständlich dargestellt. br. M. 4.—.

— Kant und Schopenhauer. br. M. 2. —.

Goering, Wilhelm, Raum und Stoff. Ideen zu einer Kritik der Sinne. br. M. 7.—.

Grabowsky, Norbert, Die Bestimmung des Menschen. Ein Mahnruf zur Wiedererweckung idealen Strebens. br. M. 1.20

Grimm, Eduard, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. br. M. 12.—.

Hartmann, Dr. Eduard von, Ausgewählte Werke. Inhalt: Transscendentaler Realismus. — Grundproblem der Erkenntnistheorie. — Das sittliche Bewußtsein. — Deutsche Ästhetik. — Philosophie des Schönen. — Das religiöse Bewußtsein. — Die Religion des Geistes. — Philosophie des Unbewußten. X. Aufl. zusammen 9 Bände. br. M. 42.—. geb. M. 60.—.

Im gleichen Verlage erschienen sämtliche Werke von Eduard v. Hartmann, über welche die Verlagshandlung auf Wunsch ein Spezialverzeichnis gratis und franco sendet.

Hartsen, F. A., Grundzüge der Psychologie. Mit 4 lithographierten Tafeln. br. M. 4.—.

Heßler, Ronald, Praktische Philosophie. br. M. 2.—.

Kniepf, Albert, Denken und Weltanschauung oder Theorie der Grundprobleme. br. M. 1.—.

Lanzky, Paul, Abendröte. Psychologische Betrachtungen. br. M. 2.—.

Ludwig, Fried. Aug., Das Buch vom Gottwissen. br. M. 2.—.

Rembe, Anatole, Christus der Mensch und Freiheitskämpfer. br. M. 1. —.

Riehl, Dr. Alois, Über Begriff und Form der Philosophie. Eine allgemeine Einleitung in das Studium der Philosophie. br. M. 1.75.

Rosenthal, Ludwig A., Die monistische Philosophie. Ihr Wesen, ihre Vergangenheit und Zukunft, für die Gebildeten aller Stände dargestellt. Zweite Auflage. br. M. 3.—.

Rülf, Dr. J., Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt. System einer neuen Metaphysik. 2 Bde. br. M. 16.—.

Salter, William Mackintire, Die Religion der Moral. Vom Verfasser genehmigte Übersetzung. Herausgegeben von Prof. Dr. Georg von Gizycki. br. M. 3.—.

— Moralische Reden. Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von Prof. Dr. Georg von Gizycki .br. M. 1.—.

Schasler, Dr. Max, Anthropogonie. Das Allgemein-Menschliche seinem Wesen und seiner dreigliederigen Entwickelung nach, oder: „Ursprung" der Sprache, der Sittlichkeit und der Kunst. br. M. 6.—.

— Das System der Künste. br. M. 6. —.

Schellhas, Dr. P., Der Wert des Lebens und die Bedeutung des Todes. Kulturgeschichtliches und Modernes. br. M. 1.80.

Scherejew, S. N., Selbstsein. Die ideelle Begründung sittlicher Weltanschauung. br. M. 2.40.

Schmidt, Dr. Eugen von, Die Philosophie der Mythologie. Zweite Auflage. br. M. 3.—.

Spicker, Dr. Gideon, Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft und der Geschichte des Materialismus von Albert Lange. br. M. 2.—

Stanelli, Dr. Rudolf, Philosophie der Kräfte. br. M. 3.—.

Stein, Dr. Heinrich von, Über Wahrnehmung. br. M. 1.—.

Stoffregen, Wilhelm, Der Tod der Unsterblichen. br. M. 2.—.

Taubert, A., Philosophie gegen naturwissenschaftliche Überhebung. br. M. 1.50.

— Der Pessimismus und seine Gegner. in gr. 8. br. M. 3.—.

Venetianer, Moritz, Der Allgeist. Grundzüge des Panpsychismus im Anschluß an die Philosophie des Unbewußten. br. M. 6.—.

Wernicke, Dr. Alex., Die Religion des Gewissens als Zukunftsideal. Zweite Auflage. br. M. 3.—.

Wolff, Dr. Hermann, Kosmos. Die Weltentwickelung nach monistisch-psychologischen Prinzipien auf Grundlage der exakten Naturforschung. 2 Bde. Mit 7 Tafeln. br. M. 15.—.

— Handbuch der Ethik. br. M. 2.—.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Bei Einsendung des Betrages an die Verlagsbuchhandlung (Telegramm-Adresse: Hofbuchhändler Friedrich-Leipzig) erfolgt franko-Zusendung.

Druck von Emil Herrmann senior in Leipzig.

möglich sei. Also ist die Raumvorstellung vor aller Erfahrung: sie wurzelt im Subjekt, in meinem Erkenntnisvermögen.

2) Alles, was in meiner Vorstellung den Raum erfüllt, kann ich mir wegdenken, nur nicht den Raum selbst. Also ist der Raum kein Objekt, sondern eine Funktion meines Intellekts, von dem ich offenbar ebenso wenig abstrahieren kann, wie von meinem Ich: der Raum ist mit mir entstanden.

3) Erfahrung sagt mir nie, daß etwas notwendig so und nicht anders sei, sondern nur, daß etwas so und nicht anders sich gezeigt habe. Alle Raumbestimmungen hingegen sind notwendig, und wir haben die Gewißheit, daß alles was ihnen widerspricht, unmöglich ist, d. h. — fügen wir hinzu — unmöglich in unserem (phänomenalen) Raum. Ereignete sich etwas, das den Bestimmungen unseres Raumes widerspräche, so würde dies ein Beweis mehr für die Idealität unserer Raumvorstellung, zugleich aber auch für die Realität des Raumes und die Inkongruenz des realen und idealen Raumes sein.

4) Auf der eben hervorgehobenen durchgängigen Notwendigkeit der Raumbestimmungen be-

ruht, daß die Wissenschaft, deren Gegenstand der Raum ist, die Geometrie, sich nicht auf Erfahrung stützt und ihre Sätze mit absoluter Sicherheit ausspricht. Die apodiktische Gültigkeit dieser Sätze beweist die Apriorität des Raumes.

5) All die unendlich mannigfaltigen Teile einer äußeren Wahrnehmung sind ebenso viele Affektionen meines Ich, und haben als solche nur eine Beziehung zu mir, nicht zu einander. Ich könnte nie zu einer zusammenhängenden Wahrnehmung oder Anschauung dieser vielen Affektionen gelangen, wenn meinem Erkenntnisvermögen ein sie zur Einheit verknüpfendes Band fehlte. Daß ich es kann, spricht für das Vorhandensein eines solchen Bandes; und dieses ist nichts anderes, als der Raum. Also liegt der Raum in mir: er ist eine Funktion meines Verstandes.

6) Ebenso apodiktisch wie die Lehrsätze der Geometrie behaupten wir, daß der Raum unendlich sei. Unendlichkeit vermögen wir, begreiflicherweise, nie zu erfahren. Also wissen wir es a priori.

Dieselben sechs Kennzeichen, aus denen wir die subjektive Natur unseres Raumes erschlossen haben,

und die Deussen*) treffend mit Magnetsteinen vergleicht, „mittels derer wir das Eisen unserer Erkenntnis a priori aus dem Gemenge der Erfahrung herausziehen", kommen auch der Anschauungsform der Zeit und der Kausalität zu.

Die Zeit ist eine Vorstellung a priori:

1) Weil jede Erfahrung Empfindungen voraussetzt, die stets entweder zugleich oder nacheinander, d. h. in der Zeit auftreten. Folglich ist die Zeit vor aller Erfahrung.

2) Ich kann von allem, was in der Zeit vorgeht, absehen; ich kann mir die Welt ohne alle Bewegung und Veränderung denken; die Zeit als solche, die leere Form der Zeit jedoch, bleibt nach wie vor in meiner Vorstellung, so lange mein Vorstellungsvermögen überhaupt besteht.

3) Alle Bestimmungen der Zeit tragen denselben Charakter der Notwendigkeit, wie die Bestimmungen des Raumes; das ihnen Widersprechende kann demnach nicht in unserer Zeit stattfinden und würde, käme es vor, uns zur Annahme einer Zeit außer der unsrigen nötigen.

---

*) Ebd. S. 25.

4) Die Sätze der Arithmetik haben, wie die der Geometrie, apodiktische Gewißheit. Die Arithmetik ist (als abgekürztes Zählen, d. h. als wiederholtes Setzen der Einheit) die Wissenschaft von der Zeit, und Apodikticität ist das Kennzeichen einer nicht aus Erfahrung geschöpften, sondern a priori gegebenen Vorstellung: Also ist die Zeit a priori.

5) Die Zeit ist gleichsam der „Faden", welcher die zahllosen Affektionen, die ich von außen oder innen bekomme, „zur Einheit der Wahrnehmung aneinanderreiht". Nun sind die Affektionen meines Ich in, nicht außer mir; also muß auch jener Faden, d. h. die Zeit, in mir vor allen Affektionen oder a priori gegeben sein.

6) Auch von der Zeit weiß ich gewiß, daß sie unendlich, mithin a priori ist.

Dies alles gilt von der Kausalität.

1) Aus den mir von außen kommenden Affektionen der Sinnesnerven wird erst dann eine Anschauung der Außenwelt, wenn ich diese Affektionen als Wirkungen fasse, von ihnen auf ihre Ursachen übergehe und die letzteren als Körper in den Raum verlege. Die „Ordnung der Dinge ihrem Wirken

nach" ist aber Kausalität; also setzt alle Anschauung, mithin alle Erfahrung, die Vorstellung der Kausalität voraus. Folglich liegt Kausalität a priori im Intellekt.

2) Angeschaute Kausalit ist, nach Kant und Schopenhauer, Materie. Von dieser, da sie einmal ist, kann ich nie mehr absehen; also ist auch die Kausalität, gleich der Zeit und dem Raume, ein unauslöschbares Element unserer Anschauung.

3) Alles, was geschieht, hat notwendig eine Ursache, d. h. ist kausal bedingt: dies ist für jedermann Gewißheit. Da Notwendigkeit sich nie aus der Erfahrung ergiebt, so kann das notwendige Gesetz der Kausalität nicht aus der Erfahrung stammen.

4) Die Lehren der „reinen" Naturwissenschaft, d. h. einer solchen, aus der alles empirisch Gewonnene ausgeschieden ist, haben, wie die Sätze der reinen Mathematik, apodiktische Gültigkeit. Der Gegenstand dieser Lehren ist kein bestimmtes Wirken, sondern bloß die allgemeine Möglichkeit des Wirkens, d. h. eben die Kausalität. Hieraus erhellt die nicht empirische, also apriorische Natur der Kausalität.

5) Den zu einer einheitlichen Erfahrung erforderlichen Zusammenhang der Wirkung mit ihrer Ursache vermögen wir aus der Wahrnehmung für gewöhnlich nicht zu schöpfen. Dennoch sind wir nie im Zweifel, daß ein solcher Zusammenhang immer besteht. Dies ist ein Beweis, daß der Verstand allein es ist, welcher, vermöge des ihm eingeborenen d. h. a priori angehörigen Kausalitätsgesetzes diesen Zusammenhang schafft.

6) Mit Bestimmtheit wissen wir, daß das Netz der Kausalität überall da ausgebreitet ist, wo Zeit ist; also ist es unendlich wie die Zeit, demnach unabhängig von der Erfahrung oder a priori.

IV.

„Könnten Kinder uns mitteilen, was während der ersten Monate ihres Daseins in ihnen vorgeht, so würden sie Kantische Philosophie (d. h. Kantischen Idealismus) lallen." Man kann nicht besser, als es Deussen*) durch diesen Ausspruch thut, sowohl den Herzpunkt und die wissenschaftliche Bedeutung

*) Elem. der Met. S. 51.

der Kantischen Lehre angeben, als auch ihre ganze Vorgeschichte zusammenfassen.

Die Geburt eines mit Gehirn begabten Wesens sei es Mensch oder Tier, ist, von der geistigen Seite gesehen, die plötzliche Entstehung einer räumlich-zeitlichen und in dem unendlichen Netz der Kausalität verstrickten Welt, deren unbewußter Urheber das neugeborene Wesen selbst ist. Obgleich Schöpfer seiner Welt, fühlt sich der Mensch beim Eintritt in dieselbe und noch eine geraume Zeit hernach als Fremdling in ihr. Seine ganze geistige Thätigkeit kann, in den ersten Monaten des Daseins, schlechterdings in nichts anderem bestehen, als in ungeschickten Versuchen, sich in der Außenwelt zurechtzufinden, die ihm angeborenen intellektuellen Funktionen in Wirksamkeit zu setzen, seine dunkeln Anschauungen von Raum, Zeit und Kausalität auf die äußeren Affektionen anzuwenden, sich jener, d. h. der gesamten subjektiven Bestandteile seiner Erkenntnis immer deutlicher bewußt zu werden. Tritt dieser im kindlichen Verstande vor sich gehende Prozeß endlich ins klare Bewußtsein, so steht der Mensch vor dem großen Problem, das man das metaphysische par excellence nennen kann, das die Metaphysik aller

Völker und Zeiten beschäftigt hat und dessen Lösung die epochemachende That Kants und den eigentlichen Kern seiner Philosophie bildet — das Problem nämlich: wo muß der Schnitt zwischen dem Objektiven und Subjektiven, dem Realen und Idealen, der Welt des an sich Seienden und der Erscheinung geführt werden? In welchem Verhältnis stehen beide zu einander? Denn daß sie sich nicht decken, ist eine Ahnung, die so alt ist, wie die Religion, wie die Menschheit selbst:

„Es sagen's aller Orten
Alle Herzen unter dem himmlischen Tage,
Jedes in seiner Sprache."

Indem Kant diese Jahrtausende vor ihm in der indischen und griechischen Philosophie bereits als eine deutliche Erkenntnis ausgesprochene Ahnung wissenschaftlich begründete, klärte er uns über die Natur unseres Intellekts auf und zeigte der Wissenschaft, d. h. der Verstandesforschung, den Weg, auf dem sie von nun an mit unfehlbarer Sicherheit zu ihrem Ziele fortschreiten könne. Freilich verlangt Kant von der Wissenschaft, daß sie sich bescheide, ihren alten Träumereien entsage, auf die Erkenntnis der letzten, absoluten Prinzipien verzichte und sich nur mit der Erscheinungswelt befasse; aber er macht ihr auch ein für allemal diese Verzichtleistung leicht, indem er, durch den Nachweis, daß unsere angeborenen Erkenntnisformen, Raum, Zeit und Kausalität, in denen das an sich Seiende erscheint, auf dieses selbst, wie es an sich ist, nicht übertragen werden können, die Vergeblichkeit aller Bestrebungen der früheren Philosophie und Wissenschaft darthut, durch den Verstand hinter die Koulissen der Weltbühne zu dringen. Innerhalb ihrer natürlichen Grenzen jedoch ist die Wissenschaft allvermögend: ihr ist nichts zu hoch und nichts zu ferne, da die unendliche Welt, auf die sie sich zu beziehen, in der sie sich zu bewegen hat, das selbsteigene Erzeugnis des menschlichen Intellekts, dieses alleinigen Subjekts und Trägers aller Wissenschaft, ist.

Wenn der an die Formen, welche sein Wesen ausmachen, ewig gebundene Verstand nichts mit Gewißheit über das auszusagen vermag, was außerhalb dieser Formen, also außerhalb der sinnlichen Welt und ihr zu Grunde liegt, so ist es klar, daß unser Glaube an das Übersinnliche oder Metaphysische durch keinen noch so scharfsinnig geführten Be

weis gegen das Dasein Gottes, die Freiheit und Unsterblichkeit erschüttert werden kann. Je ohnmächtiger sich der Verstand erweist, diese drei Wahrheiten zu fassen, um so sicherer sind sie vor allen Angriffen der mit dem Verstand allein operierenden Skepsis.

Man spricht gern von dem Alles zermalmenden Kant, und hat auch Recht, ihm dieses Epitheton beizulegen; aber man vergißt oft, daß Kant ebenso gut der Alles erhaltende oder rettende ist. Denn gerade dadurch, daß er die alten, schadhaften Formen der Theo- oder Psychologie zerstört hat, hat er den nie alternden Inhalt derselben gerettet und den Grund zu einer neuen Lehre von Gott und der Seele gelegt. Unser Glaube an das Übersinnliche und die Überzeugung von dessen Dasein, zu welcher wir auf einem anderen Wege als dem der Verstandesschlüsse gelangen dürften, brauchen die „transscendentale Dialektik“ nicht zu fürchten; dies um so weniger, als der Angelpunkt der Kantischen Philosophie, nämlich die Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität, zwar indirekt, aber mit zwingender Logik die Unsterblichkeit der Seele, d. h. die Unzerstörbarkeit unseres Wesens

durch den Tod, und somit auch die Freiheit, d. h. Anfangslosigkeit unseres Wesens beweist.

Schopenhauer, dem genialsten Denker unseres Jahrhunderts, war es vorbehalten, die positiven metaphysischen Folgerungen aus der Philosophie des „Allzermalmers“ zu ziehen und in gewissen längst bekannten, aber noch immer wenig erklärten und beachteten, häufig mißdeuteten Erscheinungen, von denen weiter unten die Rede sein soll, die experimentale Erläuterung und Bestätigung des kritischen Idealismus und all der Wahrheiten, auf welche er stillschweigend hinweist, zu erkennen.

Die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Individuums ist eine zusammengezogene Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts und so lallt uns auch die Menschheit schon in ihren Kinderjahren die Grundsätze des Kantischen Idealismus vor.

Der erste grundlegende Glaubenssatz aller, selbst der rohesten Religionen lautet: es giebt eine von der uns umgebenden durchaus verschiedene Welt; es giebt, außer dem sichtbaren Zeitlichen und ursächlich Bestimmten, ein Ewiges und Unwandelbares, welches unserer Wahrnehmung verschlossen ist. Freilich malt die kindliche Phantasie ihre Gottheit und

ihren „Himmel“ nur mit Hülfe von Zeit-, Raum- und Kausalitätsbestimmungen aus, indem sie z. B. eine persönliche und menschlich handelnde Gottheit annimmt, im „jenseitigen“ Dasein die Fortsetzung des irdischen erblickt; allein sie verbessert diese Inkonsequenzen — in denen ja auch ein Wahrheitskern liegt — in naiver Weise dadurch, daß sie dem persönlichen göttlichen Wesen Allgegenwart, Ewigkeit und Unwandelbarkeit, d. h. Unräumlichkeit, Zeit- und Kausalitätslosigkeit zuschreibt, und sich das Leben im „Jenseits“ als eine erstarrte Gegenwart oder als eine Reihe sich endlos wiederholender Vorgänge denkt.

Es ist Kantische Philosophie, was die Bibel lehrt, wenn sie von Gott, d. h. dem an sich Seienden, Absoluten, in folgender Weise spricht: „Ehe denn die Berge worden, und die Erde und die Welt geschaffen worden, bist du Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache“ (Ps. 90, 2. 4). Oder: „Du hast die Erde gegründet und die Himmel sind deiner Hände Werk. Sie werden vergehen, aber du bleibst. Sie werden alle veralten, wie

ein Gewand; du aber bleibst, wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende“ (Ps. 102, 27 f). „Meinest du, daß sich jemand so heimlich verbergen könne, daß ich ihn nicht sehe? spricht der Herr. Bin ich es nicht, der Himmel und Erde füllet!“ (Jerem. 23, 24. Vgl. Ps. 139).

Instinktive oder unbewußte Kantische Philosophie liegt auch den auf das Über- und Außerweltliche sich beziehenden Vorstellungen der verschiedenen Mythologien zugrunde. Nur jenen mit uns auf die Welt kommenden metaphysischen Anschauungen zuliebe mußten bei den Griechen die Olympier Ambrosia, die Unsterblichkeit und ewige Jugend verleihende Götterspeise, essen; durften, in der nordischen Götterlehre, die Helden, welche in Walhalla ihre Kämpfe fortsetzten, nicht tötlich verwundet werden; u. dgl.

Durch alle diese und ähnliche Vorstellung des entferntesten Altertums, durch alle Schilderungen der Seligkeit im Jenseits schimmert der metaphysische Gedanke durch, den Schiller so schön als richtig den „himmlischen Glauben“ nennt:

„Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
Es ist dennoch das Schöne, das Wahre,“

d. h. das, was wir mit unseren Sinnen auffassen ist, eben deshalb, nicht das Wahre oder an sich Seiende, sondern nur dessen (immer unvollkommene) Erscheinung in Raum, Zeit und Kausalität.

Unser (menschliches) Wissen von den Dingen ist ein Nichtwissen, und die Welt, die wir wahrnehmen, gleichsam ein Traumbild. „Das Leben ein Traum" — dieser tiefsinnige Titel des tiefsinnigen Calderon'schen Dramas faßt stichwörtlich das Wesen der idealistischen Metaphysik zusammen, welche, seit ihrem ersten Auftreten im alten Indien, vom Schauplatz der Geschichte der Religion und Philosophie nicht mehr gewichen ist.

Nach dem alten indischen System des Vedanta ist das an sich Seiende das Brahman oder Atman, das eigene, höchste, unerkennbare, eigenschaftslose, außer Zeit, Raum und Kausalität seiende Selbst. Nur Brahman ist; ein von ihm Verschiedenes giebt es in Wahrheit nicht. „Die gesamte Vielheit der Erscheinungen ist, wenn wir sie vom Standpunkte der höchster Realität aus betrachten, erzeugt, aufgestellt, der Seele aufgebürdet durch das Nichtwissen." Sie ist „ein bloßer Wahn, welcher durch die richtige Erkenntnis widerlegt wird,

— ganz ebenso wie der Wahn, daß eine Schlange sei, wo nur ein Strick, ein Mensch, wo nur ein Baumstamm, eine Wasserfläche, wo nur eine Wüstenspiegelung ist, durch die nähere Betrachtung widerlegt wird und verschwindet. Die ganze Welt ist nur ein Blendwerk, welches Brahman als Zauberer aus sich heraussetzt, und von dem er, wie dieser von dem durch ihn geschaffenen Zauber, nicht berührt wird." *)

In Griechenland kommt der Idealismus sehr früh zum Durchbruch. Der in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. lebende Begründer der eleatischen Philosophie, Xenophanes, spricht ihn schon aus, indem er, im Gegensatz zum volkstümlichen Polytheismns, lehrt, es gebe nur Ein ewiges und unveränderliches, „Sterblichen weder an Gestalt noch an Gedanken vergleichbares" göttliches Wesen, mit welchem das Weltganze zusammenfällt. Da nun aber die Welt eine vielgestaltete und veränderliche ist, so kann ihr Zusammenfallen mit der Gottheit offenbar nur möglich

*) Deussen, Das System d. Vedanta (1883), S. 501. Vgl. Elem. d. Met. S. 23. 27.

sein, wenn Vielheit (also Raum) und Veränderung (also Zeit und Kausalität) nicht ihr Wesen betreffen, sondern nur in unserer Vorstellung stattfinden.

Diese Folgerung zieht der zweite und bedeutendste Repräsentant der eleatischen Schule, Parmenides. Das Eine wahrhaft Seiende, sagt er, ist anfangslos und endlos, unteilbar und unbewegt. Nur die Vernunft, der Logos, zeigt uns das Seiende, wie es an sich ist; daher ist auch die Vernunft, das vernünftige Erkennen, die einzige Quelle der Wahrheit, während die Sinne uns vorspiegeln, was in Wahrheit gar nicht ist, nämlich eine Vielheit und Veränderung, ein Entstehen und Vergehen der Dinge.

Daß wir durch unsere Sinne keinen Aufschluß über die wahre Beschaffenheit der Dinge und das an sich Seiende erhalten, daß die Sinne „schlechte Zeugen" sind, behaupten auch die griechischen Physiker des 5. Jahrhunderts, wie Heraklit und die Atomistiker. Die Eigenschaften, die wir den Dingen beilegen, sind, sagt Demokrit, das Haupt der atomistischen Schule, nichts als die Art und Weise, wie die sinnlich unwahrnehmbaren Atome (das wahre Sein der Atomistik) unsere Sinne berühren. Was die Dinge sonst, unabhängig von unserer Wahrnehmung sein mögen, wissen wir nicht.

Bei Lucrez, dem Dichter-Philosophen des von der Atomistik beeinflußten Epikureismus, finden wir die Auffassung von der Zeit als eines nicht Realen. Er sagt (De rer. nat. I, 458 ff.):

„So auch bestehet die Zeit für sich nicht; erst aus den Dingen
Selber ergiebt der Begriff sich von dem, was früher geschehen,
Was jetzt eben geschieht und was in der Folge geschehn wird.
Noch hat Keiner die Zeit als Was für sich selber empfunden,
Von der Bewegung der Dinge getrennt, in friedlicher Ruhe."

Das All-Eine, ewige, unwandelbare Sein an sich des Parmenides zerschlagen die Atomisten gleichsam in zahllose Stücke, von denen jedes die Beschaffenheit des ursprünglichen Ganzen hat. Bei Platon nehmen diese Seinsfragmente Gestalt an, und ordnen sich in ein pyramidalisch gebildetes Stufenreich kraftbegabter, lebendiger, vernünftiger und mit der Vernunft allein faßbarer Urbilder, oder „Ideen" der Dinge. Dies ist die platonische, den Bestimmungen der Sinnenwelt enthobene Welt des wahrhaft Realen, an deren obersten Spitze die Idee des Guten, das absolute Sein, die Eine, Alles beherrschende Gottheit steht.

Während das Sein der Eleaten (wie auch das Brahman des Vedanta) unserem Begriff des Über-Seienden entspricht, ist die Ideenwelt offenbar nichts anderes als die mittlere der Dinge an sich oder der objektiven Erscheinungen, von der oben die Rede war, und auf die auch Platon, trotzdem er sie sich als außer dem Bereich des Sinnlichen liegend denkt, die (nur innerhalb des Raumes, der Zeit und der Kausalität geltenden) Bestimmungen des Sinnlichen immer anwendet: die Ideenwelt stellt eine Vielheit dar, die Ideen sind wirkende und bewegende Kräfte. Mit ihrer Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit läßt sich dies nicht anders vereinigen, als daß man annimmt, die Daseinsformen der Zeit und Kausalität stehen zu ihnen in einem ganz anderen Verhältnis als zu den Dingen der Sinnenwelt oder sind überhaupt im „Jenseits" anders als hier unten.

Aristoteles spricht die Idealität der Zeit aus, wenn er sagt, daß die Zeit, wie jede Zahl, eine zählende Seele voraussetzt. Dennoch ist die Zeit (und auch der Raum) für ihn real, insofern sie überall in der Welt ist, also auch da, wo es keine zählenden Seelen giebt. Das Jenseits (τὰ ἐκεῖ) des Aristoteles,

d. h. das über dem Monde liegende Gebiet des Universums, hat auch Zeit, Raum und Kausalität, weil Vielheit, Bewegung und Wirken. Aber diese Formen können nicht mit den unsrigen zusammmenfallen, da die Dinge des Jenseits, nämlich die Gestirne, unvergänglicher Natur und unwandelbar, also das Gegenteil von den diesseitigen Dingen sind. Über dem Jenseits (oder der mittleren Welt) ist der reine Geist, die Eine schlechthin unkörperliche, unbewegte Gottheit: das über alle Daseinsformen erhabene wahrhaft „Transscendente".

Schopenhauer hat (Par. I, 4) auf einige Sätze des Plotinos aufmerksam gemacht, aus denen hervorgeht, daß dieser bedeutendste und interessanteste aller griechischen Denker sich der Idealität der Zeit bewußt war. Hand in Hand mit dem Idealismus geht aber bei Plotin auch die Überzeugung von der Realität der Welt und von dem Dasein der drei Welten. Die materielle Welt ist, lehrt er, allerdings nur ein trübes, schattenhaftes, unter dem Gesetz der Notwendigkeit stehendes, den Zeit- und Raumverhältnissen unterworfenes Abbild des an sich Seienden; aber als Abbild eines realen und vollkommenen Übersinnlichen ist sie nicht nur real, son-

dern durchgängig vollkommen, soweit Vollkommenheit dem Sinnlichen überhaupt zukommen kann. Auf der Realität der Erscheinungswelt beruht auch die durchgängige Sympathie der Dinge, welche darin besteht, daß alles, was einem Dinge widerfährt, von allen übrigen mitempfunden wird. Das an sich Seiende ist die mittlere Welt der mannigfaltigen von der Gottheit ausgehenden wirkenden Kräfte, die intelligible oder Ideenwelt, in der, nach Plotins ausdrücklicher Erklärung die Kategorien der Bewegung und des Unterschieds, demnach auch Raum, Zeit und Kausalität, eine Geltung so gut wie in der materiellen haben. Das Urwesen, die Gottheit selber jedoch liegt jenseits aller Bestimmungen des Denkens und Seins: sie ist die dritte, absolute Welt, das Überseiende, dem keine bestimmte Eigenschaft beigelegt werden darf. —

Daß unsere intellektuelle Erkenntnis der Dinge keine adäquate, sondern eine verworrene, verfinsterte ist, lehrt auch das Christentum, und erklärt es durch die moralische Mangelhaftigkeit oder Verderbtheit der menschlichen Natur, durch die „Blindheit des Herzens", wie der Apostel Paulus (Eph. 4, 18) sich ausdrückt.

Daß die christliche Philosophie, kraft ihres theistischen Bewußtseins, kraft ihrer festen theologischen Grundlage, sich nie zu einer Leugnung der Realität der Welt konnte verleiten lassen, und die absolute Realität der Gottheit allein prädizieren mußte, bedarf keiner Erklärung. Die Transscendenz Gottes, die Realität seiner Schöpfung und die Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis: — ohne diese drei Wahrheiten, welche mutatis mutandis der neuere Idealismus in unserem Sinne oder der transscendentale Realismus notwendig anerkennt, ist eine Philosophie auf christlichem Boden nicht denkbar. Wir haben daher im Mittelalter nach den Spuren unserer Erkenntnistheorie nicht weiter zu suchen, da ihr Vorhandensein von vornherein selbstverständlich ist. —

Die neuere Philosophie wird durch ein System eröffnet, welches den Idealismus zum erstenmal als eine wissenschaftliche Wahrheit aufstellt: das System des Descartes. Aber auch diesen großen Mann schützt sein lebendiger Gottesglaube vor allen idealistischen Übertreibungen. Mit dem Zweifel an der Realität der Außenwelt, sagt er, müsse zwar alle wahre Philosophie beginnen; dieser Zweifel werde je-

doch bald durch die Überlegung beseitigt, daß Gott, dessen Dasein ich aus der mir angeborenen Idee oder Vorstellung Gottes erkenne, mich nicht in eine Scheinwelt versetzen und dadurch täuschen kann. Gott ist: also sind auch die äußeren Dinge kein bloßes Blendwerk. Wohl sind aber unsere sinnlichen Vorstellungen von den Dingen irrtümlich, d. h. der wahren Beschaffenheit oder dem Ansich der Dinge nicht entsprechend. Was wir als reale Eigenschaften der Dinge zu bezeichnen pflegen, sind bloß Eigenschaften unseres Denkens oder unsere Empfindungsweisen. Auch die Zeit ist nichts als ein „modus cogitandi", d. h. eine Bestimmung des Denkens. — Den transscendentalen Realismus und jene Dreiteilung: die Welt als Vorstellung, die Welt an sich, und das unveränderliche Absolute finden wir also auch bei Descartes.

Ebenfalls bei Spinoza. Gott ist für ihn das Eine, ewige, durch sich Existierende, die absolut freie, Alles bewirkende Ursache: die mit keinem bestimmten Prädikat zu bezeichnende schaffende Natur (natura naturans). Die Gesamtheit der Dinge dagegen ist das von Gott Hervorgebrachte: die geschaffene Natur (natura naturata), unsere sichtbare, sinnliche

Welt, deren Realität in der Realität Gottes offenbar begründet ist. Aber innerhalb dieser Welt muß die Unterscheidung gemacht werden zwischen dem Ansich und der Erscheinung. Denn wir Menschen, als vorstellende Wesen, erkennen die natura naturata nicht in ihrer Reinheit, wie sie unabhängig von uns, sondern nur wie sie, subjektiv gefärbt, sich uns darstellt. „Die Vorstellung jedes Zustandes in welchen der menschliche Körper durch fremde Körper versetzt wird, muß, sagt Spinoza, sowohl die Natur des menschlichen Körpers, wie die des fremden enthalten". Hieraus folgt, daß „die Vorstellungen, die wir von fremden Körpern haben, mehr die Verfassung unseres eigenen Körpers als die Natur der fremden Körper anzeigen." Ferner: „Die Seele kennt sich selbst nur insofern sie die Vorstellungen von den Zuständen des Körpers erfaßt." „Die Vorstellung eines jeden Zustandes des menschlichen Körpers enthält nicht die zureichende Kenntnis eines fremden Körpers." „Ich sage ausdrücklich, daß die Seele von sich und von ihrem Körper und von den fremden Körpern keine zureichende, sondern nur eine

verworrene Kenntnis hat, so lange sie die Gegenstände in der gewöhnlichen Weise vorstellt.*)

Kein System, welches vom Begriff der Substanz ausgeht, kann begreiflicherweise die Realität der Dinge leugnen, so idealistisch in seiner Erkenntnistheorie es auch sein mag. Die Substanzen, d. h. das Reale bei Leibniz sind einheitliche, kraftthätige, geistige, vorstellende Wesen (Monaden). Vorstellung ist ihre einzige Thätigkeit; und da die Monaden, wie Leibniz sich ausdrückt, keine Fenster haben, durch die etwas in sie eindringen könnte, so muß die Quelle ihrer Vorstellungen in ihnen selbst sein. Was sie sich vorstellen — und zwar immer undeutlich, verworren, wenn sie es sich sinnlich vorstellen — ist das (reale) Universum. Auch unsere Seele ist eine Monas, also auch ein Spiegel des Universums. Die Welt ist meine Vorstellung: dieser Kardinalsatz des Idealismus, über dessen Gültigkeit man nicht streiten kann, folgt mit derselben Notwendigkeit aus der Leibnizschen Lehre, wie aus der Kantischen und Schopenhauerschen. —

*) Eth. II, pr. 16. Corol. 2. — Pr. 23. 25. 29 Corol. (Kirchmann's Übersetzung.)

Die „subjektivistische Auffassung der Wahrnehmungsthätigkeit mit ihrer Zerstörung des natürlichen Vorurteils, als sei die Welt wirklich und an sich so, wie unsere Erfahrung sie uns zeigt, ist ein gemeinsamer Besitz der gesamten modernen Erkenntnistheorie."*) Im englischen Empirismus begegnen wir dieser Auffassung schon bei Hobbes. Unsere Empfindungen, lehrt er, sind Vorgänge in unserem Körper, hervorgerufen durch äußere Eindrücke, deren Ursache die Bewegung ist. Da die Bewegung, um empfunden zu werden, eine Umwandlung im Subjekt erfahren muß, so giebt es keine Ähnlichkeit zwischen ihr und der Empfindung, und darf letztere nicht ein Abbild der Bewegung, also der äußeren Dinge, genannt werden. Die Heterogenität der Wahrnehmung und der wirklichen Welt ist hiermit ausgesprochen: was wir für die Qualitäten der Dinge ansehen, sind nur Affektionen des empfindenden Subjekts. Dasselbe gilt vom Raume und von der Zeit: auch diesen kommt nur ein ideales Dasein zu; sie sind weder Dinge noch Eigenschaften der Dinge, sondern bloße Vorstellungs-

*) Windelband, Gesch. d. neuer. Phil. I, 139.

arten oder Formen, in denen die Welt uns erscheint.

Der Idealismus Lockes läßt sich folgendermaßen resümieren: alle unsere Erkenntnisobjekte sind Vorstellungen, bezw. Sinneswahrnehmungen; daher giebt es eine Erkenntnis nur der Erscheinungen oder der Eigenschaften, nicht des Wesens oder der Substanz der Dinge. Von dieser wissen wir, vermöge der sinnlichen Eindrücke, nur daß, nicht aber was sie ist. Und selbst unter den Eigenschaften sind es allein die sogen. „primären" oder ursprünglichen (wie Ausdehnung, Solidität, Bewegung, Figur, Zahl), welche den Dingen, wie sie an sich sind, wirklich zukommen; die übrigen, die „sekundären" oder abgeleiteten (z. B. Farben, Töne, Geruch, Geschmack) haben nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem Körper, dem sie beigelegt werden, und sind lediglich von uns empfundene Wirkungen gewisser unbekannter Ursachen.

Lockes „primäre" Eigenschaften sind also von unserer Wahrnehmung unabhängig. Dies, wendet Berkeley ein, sei eine Inkonsequenz. Nachdem man alle Erkenntnisobjekte für bloße Wahrnehmungen erklärt hat, dürfe man nicht von

Körpern und deren Qualitäten an sich reden. Solche sind entweder nichts oder ebenfalls subjektiver Natur, wie die abgeleiteten Eigenschaften. Die ganze Außenwelt löst sich bei Berkeley restlos auf in Vorstellungen, Wahrnehmungen oder „Ideen", welche durchaus nicht als Abbilder der Dinge außer uns aufzufassen sind. Denn um etwas als ein Abbild zu erkennen, muß ich ja die Vorstellung, also Wahrnehmung des Vorbildes haben, was rücksichtlich der unwahrnehmbaren Dinge an sich — gesetzt, daß es solche gäbe — nicht möglich ist. Und doch ist Berkeley weit entfernt, die Welt für einen wesenlosen Schein, oder ein bloßes Hirnprodukt meines Ich zu erklären. Sie ist zwar nichts als Vorstellung, aber eine im Geiste des ewigen und absolut realen Wesens, d. h. Gottes begründete Vorstellung, daher, wie dieser, ewig und von unserem Geiste unabhängig.

Hume leugnet nicht die Existenz der Dinge an sich, sondern, wie Locke, nur deren Erkennbarkeit, und verwirft, mit Berkeley und aus demselben Grunde, die Lehre von den primären Qualitäten. Auch Raum und Zeit sind für ihn Vorstellungen, die wir aus unseren Eindrücken, aus äußeren und

inneren Wahrnehmungen gewinnen. Die Idealität des Kausalitätsgesetzes hat Hume nicht erkannt: es stamme, sagt er, aus der Erfahrung, und — ein richtiger Schluß aus einer falschen Prämisse — habe darum keine Notwendigkeit. Erst Kant deckte die Natur a priori des Kausalitätsgesetzes auf und zog daraus die Folgerung, daß es ein notwendiges ist. —

Wir wollen unsern historischen Exkurs, den man leicht erweitern könnte, mit dem Hinweis auf zwei Männer des 18. Jahrhunderts schließen, welche in der Geschichte des Idealismus nicht übergangen werden dürfen. Es sind: der nicht sehr bekannte englische Schriftsteller und Essayist Soame Jenyns († 1787) und der Genfer Philosoph Charles Bonnet.

Unter den kleinen geistvollen Abhandlungen des ersteren ist eine für uns besonders bemerkenswert. Sie trägt den Titel: „Über die Natur der Zeit".*) Wir führen einige Sätze aus ihr an. Jenyns sagt: Abgesehen vom Denken, Handeln und all der Be-

*) „On the nature of time": WW. (IV Voll. Lond. 1790) III, „Disquisitions on several subjects", N. 4.

wegung, die in der Zeit stattfindet, ist diese selbst in der That Nichts: sie ist nur die Form, in welcher das Dasein der uns umgebenden Dinge in der Sinnenwelt verläuft, und hat keine Wirklichkeit für sich. Der Gegensatz der Zeit, in welcher alles neben- und nacheinander und im stetigen Wechsel begriffen erscheint, ist die Dauer ohne Folge (Duration without Succession), das unwandelbare Jetzt, das „punctum stans" — der wahrscheinliche Zustand der Dinge in der übersinnlichen oder ewigen Welt. Solange wir in der Zeit sind, nehmen wir alles gleichsam durch die schmale Öffnung einer Camera obscura wahr: unser beschränkter Horizont zeigt uns nur einzelne, rasch vor unseren Augen vorbeiziehende Dinge, nie deren Gesamtheit. Ganz anders wohl wird sich die Welt uns darstellen, wenn wir einmal, aus der Zeit heraustretend, sie nicht durch eine schmale Öffnung, sondern durch ein weit offen stehendes Fenster betrachten und mit Einem Blick das ganze Weltbild überschauen, von dem wir, während unseres zeitlichen Daseins, nur spärliche Bruchstücke zu sehen bekommen. — Hat die Zeit keine Existenz für sich, so, folgert Jenyns mit Kant und Schopenhauer, sind auch Anfang und Ende, als Zeitbestimmungen,

nichts Reales, sondern nur in unserem Bewußtsein vorhanden. Also kann auch von einem wirklichen Anfang und einem wirklichen Ende der Dinge, zumal solcher, die, wie die Seele oder unser wahres Wesen, immateriell sind, demnach von der Zeit unberührt bleiben, nicht die Rede sein. Die Ewigkeit (Anfangslosigkeit und Unzerstörbarkeit) der Seele ist, wie wir schon oben bemerkt haben, eine handgreifliche Konsequenz dieser (idealistischen) Auffassung der Zeit. Es ist absurd, von diesem Standpunkt aus die Unsterblichkeit zu leugnen; aber nicht weniger absurd, meint Jenyns, ist es freilich auch, etwas Bestimmtes über den Zustand nach dem Tode, wie über die Ewigkeit überhaupt, aussagen zu wollen. All die müssigen, weil unbeantwortbaren Fragen, mit denen Metaphysiker und Theologen sich abzuquälen pflegen, entspringen aus einem Mangel an Überlegung, daß Zeit und Ewigkeit völlig heterogener Natur sind, daß demnach aus Zeitbestimmungen die Welt jenseits derselben zu konstruieren, genau so unmöglich ist, als aus Farben ein Musikstück zu verfertigen.

Was endlich Bonnet zum Vorläufer Kants macht, ist seine-Unterscheidung zwischen dem reellen

und nominellen Wesen (essence réelle et nominelle). Für beides hat er schon kantische Ausdrücke: jenes bezeichnet er mit „Ding an sich“ (chose en soi), dieses mit „Erscheinung“ (ce que la chose paraît être). Auch er lehrt die Unerkennbarkeit des Dinges an sich, nimmt aber zugleich an, daß es der Erscheinung nie widerspreche, also mittelbar doch erkannt werden könne.

V.

Selbst eine mittelbare Erkenntnis des Dinges an sich sei nun, behaupten die Anhänger des subjektiven Idealismus, nach Kant unmöglich. Dies habe Kant nachgewiesen dadurch, daß er den subjektiven Ursprung oder die Apriorität unserer Denk- und Anschauungsformen, in denen alles Dasein sich uns notwendig darstellt, demnach auch die Unanwendbarkeit dieser Formen auf das etwaige außer dem Subjekt Seiende dargethan hat.

Wir kennen die Kantischen Beweise für die Subjektivität des Raumes, der Zeit und der Kausalität. Sie sind schlagend; aus keinem von ihnen folgt jedoch, daß diese Daseinsformen nur subjektiv sind. Vielmehr ist, für den unbefangenen Denker, gerade ihre

Apriorität ein Zeichen ihrer Realität. Dies hebt, in vollkommener Übereinstimmung mit Hartmann und Paul, Hubertus Gisevius*) ganz richtig hervor. Es muß, sagt er, den wissenschaftlich geschulten gemeinen Menschenverstand befremden, wie Kant dazu kommt, die gänzliche Heterogenität von Intellekt und Ding an sich anzunehmen. „Lehrt uns doch gerade die Wissenschaft die Einheit des Universums, zeigt sie uns doch gerade, daß alles aus derselben Quelle fließt. So muß doch auch der Intellekt aus jenem unbekannten Etwas stammen, welches alles mit einander verbindet. Wäre also die Apriorität von Raum und Zeit nicht gerade erst recht geeignet, uns auf ihre transscendentale Realität schließen zu lassen?"

Daß nun aber Kant in der That, den subjektiv-idealistischen Elementen seiner Philosophie zum Trotz, an diese Realität glaubte, geht deutlich aus der ganzen Art und Weise hervor, wie er vom Ding an sich spricht.

Unsere Sinne, sagt er, werden durch Eindrücke

*) Kant's Lehre von Raum und Zeit. Hannover 1890 (bei Helwig), S. 13.

affiziert. Das Affizierende, d. h. die Vorstellungen Hervorbringende, kann selbst offenbar nicht wieder Vorstellung sein. Also ist es etwas außerhalb der Vorstellung, demnach eine „transscendente" Ursache unserer Empfindung oder Wahrnehmung, mithin auch (indirekt) aller Erscheinung. Das „Transscendente" ist das Ding an sich. Wirkt es, so existiert es, so hat es auch Kausalität. Wo aber Kausalität ist, da ist auch Zeit. Ferner spricht Kant von Dingen an sich, also von einer Vielheit „Transscendenter": Vielheit ist aber ohne Raum nicht denkbar.

Wie wir von unseren Empfindungen auf deren außer dem Subjekt liegende Ursachen, d. h. auf äußere Dinge an sich schließen, so erkennen wir aus der Thatsache, daß unser Wille sich bei der Vorstellungsproduktion stets beteiligt, unmittelbar das Dasein einer inneren Ursache der Empfindungen oder eines inneren Dinges an sich. Dieses ist nichts anderes als das Ich an sich, unser wahres Wesen, unser „intelligibler Charakter".

Wenn die subjektiven Idealisten diesem ihnen sehr unbequemen Realismus Kants dadurch aus dem Wege gehen, daß sie die ganze Ableitung des

Dinges an sich für eine Inkonsequenz Kants erklären, so haben sie insofern Recht, als Kant der Idealist allerdings nie von einem Dinge an sich überhaupt hätte reden dürfen, geschweige in Ausdrücken, die indirekt auf dessen nähere Beschaffenheit hindeuten; wenn sie aber zugleich behaupten, daß der subjektive Idealismus allein die eigentliche, esoterische Meinung Kants gewesen sei, demnach die realistischen Bestandteile der „Kritik der reinen Vernunft" nicht so ernst zu nehmen wären, so ist dies mit Entschiedenheit zurückzuweisen als eine ganz gewaltsame Auslegung und Beschneidung der Kantischen Lehre, als eine Naseweisheit, die auf die ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen nicht hört und seine intimsten Überzeugungen besser als er selbst zu kennen wähnt.

Hartmann hat in seiner meisterhaften erkenntnistheoretischen Hauptschrift*) den Realismus der „Krit. d. r. V." sonnenklar nachgewiesen und u. a. auf einen im J. 1790, also drei Jahre nach der 2. Aufl. der Kritik gemachten Ausspruch Kants aufmerksam gemacht, der jeden Zweifel über Kants wahre

*) Kritische Grundleg. d. Transsc. Realism. 2. Aufl. S. 60.

Meinung rücksichtlich des Dinges an sich aufhebt. Der Leibnizianer Eberhard glaubte nämlich wider die Kritik dadurch abzusprechen, daß er seine Frage nach dem Grunde des Stoffes unserer sinnlichen Vorstellung, d. h. nach der Ursache der Empfindungen folgendermaßen beantwortete: „Wir mögen wählen, welches wir wollen, so kommen wir auf Dinge an sich." Was entgegnet Kant? Er findet Eberhards Angriff unmotiviert, denn das sei ja eben „die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Übersinnlichem setzt, was jenem zum Grunde liegt, und wovon wir keine Erkenntnis haben können." Wer so spricht, ist wahrlich kein subjektiver Idealist, wenn er es auch früher eine Zeit lang, gleichsam versuchsweise, gewesen sein mochte. Und daß Kants innerste Überzeugung stets der transcendentale Realismus war, beweist seine Lehre von der transscendenten Kausalität des „intelligiblen Charakters", ein Begriff, der bekanntlich dem positiven Teile der Kantischen Lehre, der praktischen und Religionsphilosophie, zugrunde liegt. Meinen die subjektiven Idealisten wirk-

lich, daß der wahrheitsliebende Kant seiner rigoristischen Moral einen Begriff zum Fundament gegeben hat, an den er selbst nicht glaubte, von dessen Unhaltbarkeit er selbst überzeugt war?

Etwas den Worten nach Unhaltbares hängt allerdings der Lehre vom intelligiblen Charakter an. Nämlich die Behauptung, daß seine Kausalität eine zeitlose ist. Zeitlosigkeit und Kausalität sind Begriffe, deren Vereinigung undenkbar ist, und Kant hätte demnach eine Ungereimtheit gesagt! Dies anzunehmen fällt uns schwer, und wir sind viel eher geneigt, in diesem nach Hartmanns Ausdruck „ungeheuerlichsten" Punkte der Kantischen Freiheitslehre bloß eine unglückliche Bezeichnung des Zustandes der Dinge an sich zu erblicken, eines Zustandes, in welchem, wie gesagt, alles zwar, so gut wie in der sinnlichen Welt, kausal bestimmt ist, im Raum und in der Zeit vor sich geht, in welchem aber diese Daseinsformen mit denen für uns geltenden nicht kongruieren. Die Sprache versagt uns, sobald wir in ihr etwas auszudrücken versuchen, was über die Grenzen der Sinnlichkeit hinausliegt, und so werden wir bei unseren metaphysischen Spekulationen in der Regel genötigt, Begriffe oder Prädikate an-

einander zu reihen, die, vom Standpunkt der Sinnlichkeit aus betrachtet, sich gegenseitig ebenso aufheben, wie „zeitlose Kausalität", und trotzdem einen tiefen, aber nur unter einem anderen Sehwinkel erkennbaren Sinn haben. Daß Kant eine mit der unsrigen sich nicht deckende Welt wirkender Dinge an sich gelehrt hat, unterliegt nach allem, was wir von ihm selbst gehört, keinem Zweifel. Ferner mußte Kant, als Mensch, d. h. als denkendes Wesen, das, als solches, Begriffe wie zeitloses Wirken und raumlose Vielheit einfach nicht zu vollziehen vermag, in der Welt der Dinge an sich Raum, Zeit und Kausalität annehmen. Was anderes läßt sich also unter jenem unglücklichen Ausdruck — „zeitlose Kausalität" — verstehen, als das, was wir darunter verstehen: eben Kausalität in einer anderen, für uns unfaßbaren Zeit, einer Zeit, die für uns keine Zeit ist — cum grano salis: „zeitlose Kausalität."

Die Realität einer mittleren, zwischen dem Absoluten und der Vorstellung liegenden räumlich-zeitlich-kausalen Welt der objektiven Erscheinungen oder der Dinge an sich ist eine aus der Krit. d. r. V. unmittelbar sich ergebende Anschauung, welche,

wie man leicht begreift, notwendig zum Individualismus führt, ja ein solcher schon ist.*)

Vollkommen klar geht alles hier Gesagte aus der Philosophie Schopenhauers hervor, des zweiten großen Denkers, den, trotz seines metaphysischen Realismus, die neueren subjektivistischen Erkenntnistheoretiker als ihre Stütze anzuführen pflegen. Sie glauben dazu berechtigt zu sein, weil Schopenhauer noch eindringlicher als Kant die Idealität unserer Daseinsformen und die Zeit- und Kausalitätslosigkeit des Dinges an sich betonte, und einer der ersten war, der Kants Lehre als einen reinen Idealismus aufgefaßt wissen wollte.

Daß Schopenhauer dies alles behauptet, ist wahr. Aber was hat es zu sagen, da doch die Darstellung seines Systems, also die That, in

*) Wir halten es für gänzlich überflüssig, das Selbstverständliche auszuführen, daß dem Dinge an sich bezw. dem „intelligiblen Charakter" oder dem inneren Wesen (der Wesenheit) eines Individuums nur eine relative Realität zukommen kann, daß wir demnach auch nur von einem relativen Individualismus sprechen und einen absoluten — d. h. eine Vielheit „Absoluter" — gar nicht imstande sind uns zu denken.

allen Stücken seinen Worten zuwiderläuft? In jedem philosophischen System ist die Metaphysik das Wesentliche, nicht die Erkenntnistheorie. Ist, wie bei Schopenhauer, jene in ihrem Kern unantastbar und widerspricht sie der Erkenntnistheorie, so ist ja diese schon gerichtet.

Es war, sagt sehr richtig Paul*), „Schopenhauers Unglück, unter Kants Einflusse zu stehen. Hätte er ohne Rücksicht auf Kant seine Gedanken entwickelt, so wäre wahrscheinlich seine Lehre frei geblieben von den Widersprüchen, an denen sie thatsächlich sehr reich ist." Mit anderen Worten: Schopenhauer hätte dann den transscendentalen Realismus und den Individualismus, der bei ihm noch weit deutlicher als bei Kant zwischen den Zeilen zu lesen ist, offen anerkannt.

Wir fragen zuerst: wie sieht es in der Schopenhauerschen Philosophie mit der absoluten Subjektivität der Daseinsformen aus, und mit der strikten Beobachtung des Kantischen Verbots, diese Formen auf das Übersinnliche zu übertragen?

Daß der allem Phänomen zugrunde liegende ab-

*) A. a. O. S. 53.

solut reale „Wille“ wirkt, wird bezeugt durch das Dasein der Erscheinungswelt, dessen Ursache der Wille ja ist. Wir wissen, was wir aus dieser Thatsache zu folgern haben: Kausalität und Zeit gelten für den angeblich zeitlosen und dem Satze vom Grunde nicht unterworfenen Willen. Auch erkennen wir ja überhaupt den Willen als unser und der ganzen übrigen Welt wahres Wesen nur aus seinem Wirken in uns.

Die gesamte Natur ist, nach Schopenhauer, ein Stufenreich von Willensobjektivationen, d. h. das allmälige Sichtbarwerden und die allmälige Realisierung des unendlichen und ewigen idealen Inhalts des Willens. Kurz die Natur ist ein Entwicklungsreich, als dessen höchste Form der Intellekt betrachtet werden muß. Wenn nun die Daseinsformen wirklich nur subjektiv, d. h. nur intellektuell sind, wie soll man sich eine Entwicklung der Natur vor dem Auftreten intelligenter Wesen (also der Tiere und Menschen) denken? Läßt sich der Begriff der Entwicklung von dem der Kausalität, der Zeit und — handelt es sich, wie in diesem Falle, zugleich um morphologische Entwicklung — auch des Raumes trennen?

Zwischen das Weltprinzip des Willens und die phänomenale Welt schiebt Schopenhauer bekanntlich eine im Wesentlichen mit der platonischen übereinstimmende Ideenwelt ein. Er nennt die Idee unmittelbare oder adäquate Objektivationen des Willens, im Gegensatz zu den mittelbaren oder den sinnlichen Dingen, und behauptet, sie wären über alle Schranken der Sinnlichkeit erhaben. Genau wie Plato, und mit ebensowenig Recht! Denn auch seinen „Ideen“ kommt Vielheit und Wirksamkeit, also Raum, Zeit und Kausalität zu. Und wenn Schopenhauer trotzdem die Idee als noch nicht in diese Formen eingegangene Objektivationen des Willens auffaßt, so giebt es, wie uns dünkt, auch hierfür keine andere Erklärung, als die, welche wir für den Kantischen Ausdruck der „zeitlosen Kausalität“ gegeben haben: nämlich, daß die Ideenwelt in Formen eingeschlossen ist, die den unsrigen zwar analog, aber nicht gleich sind.

Schopenhauers „Ideen“ machen, wie bei Plato, die Welt der Dinge an sich aus, die mittlere, mit dem Transscendenten (Absoluten) nicht zusammenzuwerfende Welt der Individualitäten oder der metaphysischen Wesenheiten jeder einzelnen Erscheinung

und jeder einzelnen Persönlichkeit. Darüber, daß Schopenhauer das „An sich" der Erscheinungen im Sinne des Individualismus faßte, kann man nicht streiten, nachdem man weiß, daß er dasselbe nicht dem all-einen, absoluten „Willen", sondern der unmittelbaren Objektivation des Willens, der „Idee", und diese dem (offenbar nur individualistisch zu denkenden) „intelligiblen Charakter" gleichsetzte.

Sagt er doch*) mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, daß „die Individualität nicht allein auf dem principio individuationis beruht und daher nicht durch und durch bloße Erscheinung ist; sondern daß sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen wurzelt: denn sein Charakter selbst (d. h. der intelligible) ist individuell. Wie tief nun aber hier ihre (der Individualität) Wurzeln gehen, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht übernehme."

*) Par. II, § 117, S. 243 (4. Aufl.). Und an einem anderen Ort (Par. I, 227): „In Wahrheit jedoch kann jene verborgene und sogar die äußeren Einflüsse lenkende Macht ihre Wurzel zuletzt doch nur in unserem eigenen, geheimnisvollen Innern haben; da ja das A und O alles Daseins zuletzt in uns selbst liegt."

Kein besonnener Denker wird sie auch übernehmen, weil sie für unseren beschränkten Verstand unmöglich ist; genug, daß Schopenhauer Wurzeln der Individualität im Weltprinzip anerkennt und dadurch die Überzeugung ausspricht, daß, wie Hellenbach*) sagt, die „individuelle Funktion, von woher sie immer komme und welcher Art sie sei, nicht erst mit dem Menschen beginnen und endigen müsse."

Diese Worte unterschreibt nun Schopenhauer durch seine Unsterblichkeitslehre, in der er, gleich den meisten großen Denkern aller Zeiten und Völker, sich als Anhänger der uralten Doktrin der Wiederverkörperung enthüllt. Wer dies ist, der ist Individualist, wie auch umgekehrt der philosophisch durchdachte Individualismus die Unsterblichkeit in keiner anderen Form zuläßt als in der der Palingenesie.

Aus den zahllosen sich auf diese Lehre beziehenden Äußerungen Schopenhauers, greifen wir nur eine heraus: „In der Stunde des Todes drängen alle geheimnisvollen (wenn gleich eigentlich in uns

*) Der Individualismus (Wien 1878), S. 126.

selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, zusammen und treten in Aktion. Aus ihrem Konflikt ergiebt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Pelingenesie sich vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich bestimmt ist. Hierauf beruht der hocherniste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis im stärksten Sinne des Wortes — ein Weltgericht."

Dies sagt Schopenhauer am Schlusse einer Abhandlung*), welche uns auf ein Gebiet leitet, auf dem allein die endgültige Lösung der Lebensfrage zu finden ist.

Doch resümieren wir zuvor in aller Kürze die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung:

Eine reale Außenwelt ist die Bedingung alles Lebens. — Der uralte, durch die neuere Philosophie und Naturforschung wissenschaftlich bestätigte Idealismus ist nur ein relativer: er lehrt uns zwar die Subjektivität unserer Anschauungs- und Denk-

*) „Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", Par. I, 215—38.

formen, nimmt aber — wenn auch oft bloß stillschweigend — zugleich an, daß sie eine objektive Geltung haben, d. h. daß Zeit, Raum und Kausalität auch den Dingen an sich zukommen, wenn gleich in einer anderen Weise, als den sinnlichen Dingen. — Dies macht den kritischen Idealismus zum transscendentalen Realismus, und nötigt ihn, drei Welten oder Regionen zu unterscheiden: die sinnliche oder phänomenale (die Welt als Vorstellung), die mittlere Welt der „Ideen" oder Dinge an sich resp. der Individualitäten, und die über alles Vorstellen und Denken hinausliegende Region des Absoluten. — Auch bei Kant und noch deutlicher bei Schopenhauer ist diese Dreiteilung zu finden. — Die Vertreter des subjektiven Idealismus haben demnach nicht das geringste Recht, die beiden großen Denker für ihre Geistesgenossen zu erklären. — Da außerdem die einfachste Überlegung und jedem zugängliche Beobachtung für die Wahrscheinlichkeit des transscendentalen Realismus spricht, während der subjektive Idealismus als eine in jeder Hinsicht unmögliche, sich selbst ad absurdum führende und in der Geschichte ohne Vorgänger dastehende Weltanschauung sich erweist; so ist klar, daß und warum

wir jenen als den einzig denkbaren wissenschaftlichen und philosophischen Standpunkt annehmen, und diesen als eine Absurdität verwerfen.

Gelöst wird aber „die Lebensfrage" erst dann, wenn es uns gelingt, jene Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit zu erheben; mit anderen Worten: wenn der transscendentale Realismus und die mit ihm zusammenhängenden metaphysischen Wahrheiten erfahrungsgemäß demonstriert werden. Eine derartige Demonstration wäre Experimentalmetaphysik und könnte offenbar nur an unmittelbaren Erscheinungen der Dinge an sich oder des Übersinnlichen geschehen.

Giebt es solche Erscheinungen, und welche Schlüsse sind aus ihnen zu ziehen?

VI.

Dem Verfasser dieser Zeilen fehlt jede persönliche Erfahrung auf dem Gebiete des Übersinnlichen; da er aber nicht den geringsten Grund hat, an der Ehrlichkeit, der kritischen Besonnenheit, der Vorsicht und der Beobachtungsgabe so vieler gebildeter, intelligenter, ja bedeutender und großer Männer aller Zeiten und aller Wissenszweige zu

zweifeln, mit deren Berichten über die „Wunder" der sogen. Nachtseite der Natur und des Menschenlebens Häuser gefüllt werden könnten; und da, obendrein, die Annahme einer übersinnlichen Welt und eines „Geisterreiches" weder der Logik, noch der exakten Wissenschaft, noch der Metaphysik und Religion widerstreitet, vielmehr von ihnen stets postuliert und in irgend einer Form anerkannt wurde: so hält er es geradezu für eine Abgeschmacktheit, das Daß jener Erscheinungen und somit die Thatsache einer praktischen Metaphysik, also auch die Thatsache, daß es eine übersinnliche Welt gebe, auch nur durch ein Wort gegen den bornierten und dünkelhaften Unglauben zu verteidigen.

Wir können demnach nur fragen: Was lehrt uns die praktische Metaphysik in Bezug auf den Individualismus und die Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität? Zeugen ihre Aussagen gegen den ersteren, und für die subjektivistische Auffassung der Daseinsformen, oder bestätigen sie den Individualismus und die transscendental-realistische Erkenntnistheorie?

Der unbefangene Leser wird kaum begreifen, daß man an der Übereinstimmung der praktischen Meta-

physik mit der von uns hier vertretenen theoretischen noch zweifeln kann, nachdem man das Dasein einer sich kundgebenden übersinnlichen Welt einmal zugegeben. Wenn — wird er sich sagen — diese Welt überhaupt *da* ist, so muß sie auch irgend *wo* sein; wenn sie sich kundgiebt, so *wirkt* sie auch; wenn Verstorbene erscheinen und sich mitteilen, so ist dies doch eine genügende Bürgschaft dafür, daß ihre *Individualität* (ihr wahres Wesen, ihre Essenz) den Tod überdauert, mithin eine (relative) Selbständigkeit hat. Ja, der unbefangene Leser wird, glauben wir, nicht dabei stehen bleiben, sondern von dem Charakter jener Kundgebungen auch auf die Inkongruenz der übersinnlichen und sinnlichen Daseinsformen schließen.

Nicht so einleuchtend jedoch sind diese Konsequenzen dem Manne gewesen, von dem die Anregung zu den Forschungen auf dem Gebiete der Experimental-Metaphysik in unserer Zeit hauptsächlich ausging — *Schopenhauer*. Er hat*) in den

*) In seinen drei genialen Abhandlungen: „Über die anscheinl. Absichtl." ꝛc., „Versuch ü. Geistersehen" (beide in Par. I, 215—38. 241—328) u. „Animalischer Magnetismus u. Magie" (Ü. d. Will. in d. Ntr. S. 99.)

übersinnlichen Phänomenen — dem Hellsehen, den magischen Wirkungen, dem „transscendenten Fatalismus" und den Geistererscheinungen — zwar richtig die Bestätigung seiner Willensmetaphysik und seines latenten Individualismus erkannt; aber sein blinder Glaube an den angeblich von Kant gelehrten *reinen* Idealismus verhinderte ihn, die mit der Willensmetaphysik und jenen Thatsachen allein vereinbare *Erkenntnistheorie* anzunehmen: und so erklärte er zugleich, daß die praktische Metaphysik den Beweis für die Wahrheit des (in seinem Sinne verstandenen) *Idealismus* liefere. Nun ist dies ja zweifellos richtig; aber Schopenhauer hat hier, wie auch sonst, nicht bemerkt oder nicht bemerken wollen, daß, wie wir bereits wissen, der kritische Idealismus den Realismus nicht aus-, sondern *einschließt*, sodann, daß er, Schopenhauer, selbst, in seiner *Erklärung* der okkulten Phänomene, auf dem Boden des transscendentalen Realismus steht.

In den experimental-metaphysischen Ausführungen unseres Philosophen begegnen wir also demselben Widerstreit zwischen den Worten und den (aus der besseren Einsicht unwillkürlich fließenden) Thaten, der

auch durch sein ganzes System hindurchgeht und dieses so lehrreich macht.

Über Schopenhauers Individualismus haben wir oben gesprochen: die Wiederverkörperungslehre und die Annahme eines „transscendenten Fatalismus" zeugen laut genug für ihn. Nicht weniger deutlich folgt er aus der Erklärung, welche Schopenhauer*) für Geistererscheinungen im eigentlichen Sinne des Wortes giebt, d. h. für die Möglichkeit einer „wirklichen, persönlichen Gegenwart eines bereits Gestorbenen". Die Verwerfung a priori einer solchen Möglichkeit kann, sagt er, nur auf der Überzeugung beruhen, daß durch den Tod das menschliche Wesen ganz und gar zu nichts werde." „Denn solange diese fehlt, ist nicht abzusehen, warum ein Wesen, das noch irgendwie existiert, nicht auch sollte irgendwie sich manifestieren und auf ein anderes, wenngleich in einem anderen Zustande befindliches, einwirken können." „Da nun für uns feststeht, daß der Wille, sofern er Ding an sich ist, durch den Tod nicht zerstört und vernichtet wird, so läßt sich a priori nicht geradezu die Möglichkeit

*) Vers. ü. Geistersehen, S. 312 f. 325.

ableugnen, daß eine magische Wirkung nicht auch sollte von einem bereits Gestorbenen ausgehen können."

Offenbar bezieht sich das Gesagte nicht auf den Willen als das all-eine, absolute Weltwesen, sondern nur auf dessen unmittelbare und das innere Wesen eines Individuums ausmachende Objektivation als Individualität: — spricht doch Schopenhauer sogar von der „persönlichen" (!) Gegenwart des Verstorbenen!

Den Ausdruck „anderer Zustand" haben wir unterstrichen, weil in ihm das liegt, was wir suchen: nämlich zunächst Raum. Diesen von „Zustand" abzuziehen, ist schlechterdings unmöglich. Nun aber wirkt das in jenem „anderen Zustande" befindliche Wesen auf den Lebenden: also ist es nicht außerhalb der Zeit und der Kausalität. Und da es, wie es heißt, aus einem „anderen", vom sinnlichen verschiedenen Zustande in die Sinnenwelt eingreift, so ist damit gesagt, daß in jenem Zustande die Dinge außerhalb der im Diesseits geltenden Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität sind.

Genau dasselbe ergiebt sich aus Folgendem.

Alle hier in Rede stehenden okkulten Phänomene deutet Schopenhauer als Wirkungen der „natura naturans“, deren Dinge (d. h. die Dinge an sich) durch einen uns unbekannten „nexus metaphysicus“ mit der Erscheinungswelt verbunden sind.*) Ohne die Kantische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich lassen sich also diese Phänomene nicht begreiflich machen. Gewiß; aber — muß hinzugefügt werden — ebensowenig ohne die Statuierung einer zeitlich-räumlichen und kausalen mittleren Welt der Dinge an sich, denn unter „nexus metaphysicus“ versteht Schopenhauer eine metaphysische, also für die Dinge an sich geltende Kausalverknüpfung. Und daß diese eine andere als der nexus physicus ist, sagt er ja selbst, indem er von absolut wahren (also von den phänomenalen zu unterscheidenden, mithin anderen) Verhältnissen und Beziehungen der Dinge spricht, aus denen die okkulten Vorgänge entspringen.**)

Die bündigste Darstellung seiner Theorie dieser

*) Ü. d. Will. i. d. Ntr. S. 111.

**) Ebd., S. 109.

Vorgänge giebt Schopenhauer im „Versuch über Geistersehen.“*) Man lese mit möglichster Unbefangenheit nachstehenden Passus, und frage sich, ob er überhaupt zu verstehen ist, solange man hartnäckig den reinen Idealismus behaupten und die Inkongruenz der Daseinsformen der sinnlichen und übersinnlichen Welt nicht zugeben will. Wir glauben, die Antwort kann nur verneinend ausfallen.

„Animalischer Magnetismus, sympathetische Kuren, Magie, zweites Gesicht, Wahrträumen, Geistersehen und Visionen aller Art sind, sagt Schopenhauer, verwandte Erscheinungen, Zweige Eines Stammes, und geben sichere, unabweisbare Anzeige von einem Nexus der Wesen, der auf einer ganz anderen Ordnung der Dinge beruht, als die Natur ist, welche zu ihrer Basis die Gesetze des Raumes, der Zeit und der Kausalität hat; während jene andere Ordnung eine tiefer liegende, ursprünglichere und unmittelbarere ist, daher vor ihr die ersten und allgemeinsten, weil rein formalen, Gesetze der Natur ungültig sind ...; so daß Verände-

*) S. 282.

rungen herbeigeführt werden auf einem ganz anderen Wege, als dem der physischen Kausalität*) ..., nämlich bloß vermöge eines auf besondere Weise an den Tag gelegten ... Willensaktes. Demgemäß ist der eigentümliche Charakter sämtlicher hier in Rede stehenden animalen Phänomene Visio in distans et actio in distans, sowohl der Zeit als dem Raume nach."

Da „visio" und „actio" außerhalb des Raumes, der Zeit und der Kausalität eine Contradictio in adjecto ist, und da beide in distans, wie Schopenhauer gleich darauf hervorhebt, in der Erscheinungswelt nicht möglich sind, so ist die Thatsache, daß es eine actio und visio in distans stattfindet, doch wohl ein Beweis für die Verschiedenheit unserer Daseinsformen mit denen der übersinnlichen Welt. —

Nachdem wir nun dargethan zu haben glauben, daß Schopenhauers Theorie der okkulten Phänomene

*) „Physische Kausalität" wäre ein lächerlicher Pleonasmus, wenn Schop. nicht an eine metaphysische gedacht hätte. Auch spricht er ja, wie Kant, von einer freien Kausalität, einem unmittelbaren Wirken u. dgl.

zur alleinigen Voraussetzung nicht den sogen. Kantischen Idealismus, sondern die hier vorgetragene realistische Weltanschauung haben kann, bleibt uns nur noch auf einige übersinnliche Thatsachen hinzuweisen, welche die faktische Bestätigung unserer (und der von Schopenhauer gedachten) Metaphysik liefern.

VII.

Daß die Individualität (die wahre, reale metaphysische Wesenheit, das innere „Ding an sich") des Menschen schon während des Lebens außerhalb der phänomenalen Daseinsformen liegt und einer übersinnlichen Welt angehört, in der von den unsrigen verschiedene Raum-, Zeit- und Kausalitätsbestimmungen herrschen, erhellt aus jenen zweifellosen Thatsachen, welche die neuere Psychologie mit dem treffenden Namen der „telepathischen" Eindrücke oder Wirkungen bezeichnet.

Wir kennen das berechtigte Mißtrauen, mit dem der Leser Erzählungen von übersinnlichen Fällen zu vernehmen pflegt, und führen deshalb nur solche an, die urkundlich, aktenmäßig, gleichsam juridisch

festgestellt und in der neuesten Zeit vorgekommen sind. An Material fehlt es wahrhaftig nicht! Eine erdrückende Masse von Berichten bieten die „Verhandlungen der Gesellschaft für psychologische Forschung“ in London*); ferner das von dieser Gesellschaft ausgegangene große Werk „Erscheinungen der Lebenden“**); die auf E. v. Hartmanns Schrift „Der Spiritismus“***) gemachte Entgegnung des russischen Staatsrats Alexander Aksákows: „Animismus und Spiritismus“†), und die monatliche Zeitschrift „Psychische Studien“, herausgegeben und redigiert von Aksákow.

Wir halten uns ausschließlich an diese Schriften, die in Rücksicht ihrer streng wissenschaftlichen Methode und nicht selten an Pedanterie grenzenden

*) Proceedings of the Society for psychical Research (Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. London).

**) Phantasms of the Living by Edm. Gurney, F. W. K. Myers and Frank Padmore. 2 Bde. London 1886 (bei Trübner). Dieses Werk enthält 702 Berichte.

***) 1885. Leipzig (bei W. Friedrich).

†) 1890. 2 Bde. (Leipzig, bei O. Mutze.)

Exaktheit der Untersuchung in der Litteratur des Okkultismus ohne Gleichen sind.

Nachstehender Fall*) betrifft die Gattin des berühmten Landschafts-Malers Arthur Severn und wird von ihr selbst in einem Schreiben an Herrn Ruskin folgendermaßen erzählt:

Brantwood, Coniston.
27. Oktob. 1883.

„Ich erwachte mit einem Schreck, da ich fühlte daß ich einen heftigen Stoß gegen den Mund erhielt und griff in dem deutlichen Gefühl, ich sei verletzt und meine Oberlippe blute, nach meinem Taschentuch, ballte es zusammen und preßte es an die schmerzende Stelle, und als ich mich so im Bette aufgerichtet hatte und es nach einigen Sekunden wegnahm, war ich sehr erstaunt, kein Blut zu sehen, und jetzt erst wurde mir klar, daß mich ja unmöglich irgend etwas gestoßen haben konnte, da ich schlafend im Bette lag, und so dachte ich, es sei wohl nur ein Traum gewesen. Aber ich sah

*) Phant. of the Living. I, 188. Vgl. die Monatsschrift Sphinx (redigiert von Dr. Hübbe-Schleiden) 1886 (Novemberheft) S. 310.

nach meiner Uhr und bemerkte, daß es sieben war, auch daß mein Gatte Arthur nicht mehr im Schlafzimmer war; so schloß ich denn (ganz richtig), daß er wohl ausgegangen sei, um in der Frühe auf dem See zu segeln, da das Wetter sehr schön war. Dann schlief ich wieder ein. Zum Frühstück ($^1/_2$10) kam Arthur etwas spät und ich bemerkte, daß er sich scheinbar absichtlich etwas weiter als gewöhnlich von mir setzte und dann sein Taschentuch verstohlen an die Lippe brachte, wie ich es gethan. Ich sagte: ‚Arthur, warum thust du das?' und fügte etwas besorgt hinzu: ‚Ich weiß, du hast dich verletzt, aber ich will es dir nachher erzählen.' Er sagte: ‚Freilich, als ich segelte, kam ein plötzlicher Windstoß und warf unversehens den Segelbaum herum, der mir einen heftigen Schlag gegen den Mund versetzte, gerade unter die Oberlippe; es hat lange geblutet und wollte nicht aufhören.' Darauf fragte ich: ‚Weißt du vielleicht, um wieviel Uhr sich dies ereignete?' und er antwortete: ‚Es muß ungefähr sieben Uhr gewesen sein.' Hierauf erzählte ich, was mir geschehen war, zur großen Überraschung aller, die an unserem Frühstück teilnahmen. — Dies hat vor ungefähr drei Jahr zu Brantwood stattgefunden."

Auf weitere Nachfrage schreibt Frau Severn:

„Ohne Zweifel war ich vollkommen wach, als ich im Schreck auffuhr, mein Taschentuch in den Mund stopfte, es einige Zeit an die Innenseite der Oberlippe gepreßt hielt, um das Blut zu sehen, und sehr erstaunt war, daß es sich nicht zeigte. Bald darauf schlief ich wieder ein. Als ich, eine Stunde später, aufstand, war der Eindruck noch so lebhaft, daß ich, beim Ankleiden, meine Lippe betrachtete und irgend ein Zeichen daran suchte."

Herr Severn bestätigt die Aussage seiner Frau in einem Brief vom 15. November 1883.

Folgendes*) berichtet ein Kommandant der indischen Marine, F. W. Aylesbury, wohnhaft in Sutton (Surrey):

Dezember 1882.

„Der Schreiber dieser Zeilen fiel, 13 Jahre alt, bei einer Landung an der Insel Belly, östlich von Java, über Bord und wäre beinahe ertrunken. Als er, nachdem er zu verschiedenen Malen untergegangen, wieder an die Oberfläche kam, rief der

*) Phant. of the Living. II, 227. Sphinx 1888 (Dezember). S. 350.

Junge „Mutter“. Dies erheiterte die Bootsleute, welche ihn später noch oft deswegen zum Besten hatten. Einige Monate später kam der Junge nach Hause, und sagte, indem er seiner Mutter den überstandenen Unfall erzählte: ‚Als ich unter dem Wasser war, sah ich euch alle in diesem Zimmer sitzen, ihr arbeitetet an etwas Weißem; ich sah euch alle, — Mutter, Emilie, Elise und Ellen!‘ Da sagte seine Mutter sogleich: ‚Wie wunderbar! — und ich hörte dich nach mir aufschreien.‘ Die Zeit des Unfalls entsprach, mit Rücksicht auf die östliche Längendifferenz, der Zeit, da die Stimme gehört ward.“

In einem anderen Brief fügt Kommandant Aylesbury hinzu:

„Ich sah die Gesichter meiner Mutter und der Schwestern, das Zimmer und seine Einrichtung, namentlich aber die alten venetianischen Jalousien. Meine älteste Schwester saß zunächst der Mutter.“

Über die Zeit des Vorfalls befragt, antwortete er, er könne sie nicht mehr genau angeben, erinnere sich aber, daß es früh am Morgen war.

Ein Brief von einer der Schwestern des Herrn Aylesbury bestätigt seinen Bericht.

„Ich erinnere mich, schreibt sie, des Vorfalls

(des Rufes: ‚Mutter!‘) deutlich; er hat einen solchen Eindruck auf mich gemacht, daß ich ihn nie vergessen werde. Wir saßen eines Abends, gegen 9, ruhig bei der Arbeit. Es muß Sommer gewesen sein, denn die Hausthür stand offen. Zuerst hörten wir einen leisen Schrei: ‚Mutter.‘ Wir schauten auf und fragten einander: ‚Hast du gehört? Jemand schrie Mutter.‘ Kaum waren wir wieder ruhig, als die Stimme von neuem rief: ‚Mutter!‘ zweimal rasch nach einander; der letzte Schrei glich dem Angstschrei eines Sterbenden. Wir fuhren auf und die Mutter sagte zu mir: ‚Geh vor die Thür und schau nach, was es ist.‘ Ich lief gerade auf die Straße und blieb einige Minuten stehen: alles war still und leer; es war ein milder Abend, kein Lüftchen rührte sich. Dies verstörte die Mutter. Sie ging in der Stube auf und ab und sprach die Befürchtung aus, daß dir etwas Schlimmes zugestoßen sei. Am folgenden Tag schrieb sie den Vorfall auf, und als du heimkamst und uns erzähltest, wie nah du am Ertrinken warst, und die Stunde angabst, sagte der Vater, dies wäre bei uns gegen 9 Uhr — eben die Stunde, da wir die Stimme hörten. Ich weiß, daß die Zeit zusammentrifft.“ — Da die Zeitdifferenz beider

Orte etwas größer ist als 7 Stunden, so entspricht allerdings die 9. Abendstunde in England der frühen Morgenzeit des folgenden Tages für den Ort des Unfalls. —

Frau Stent aus Ealing Dean, 14. Singapore Road, ehemals Dienerin bei einem Frl. Craigie, 8. McGill-College Avenue, Montreal, schreibt*):

1. Juni 1885.

„Am 18. Oktober wurde ich dadurch geweckt, daß ich mich zweimal von unsrer alten Magd rufen hörte, die in einem Krankenhause zu Chelsea lag. Ich hörte sie auch einmal ‚Reggy' rufen (einen der jungen Herren des Hauses, in dem wir zusammen dienten). Es war erst 4½ Uhr, aber ich konnte nicht mehr schlafen, stand auf und kleidete mich an. [Ein Nachtragsbericht bemerkt hierzu: „Ich erzählte dies der Hausmagd, E. Morris, und wir sprachen darüber, was es wohl bedeute"]. Es war mir an diesem Tage nicht möglich, ins Krankenhaus zu gehen, denn meine Herrin hatte Besuch; aber am folgenden Tage ging ich hin ... Sie hatte zwei-

*) Phant. of the Liv. I, 413 f. Sphinx 1888 (Dezemb.) S. 345 f.

mal nach mir und einmal ‚Reggy' gerufen (so berichtete mir die Kranke in dem ihr benachbarten Bette) und war um die Zeit gestorben, 4½ Uhr, genau um die Stunde, wo ich mich rufen hörte." — Ein späterer Brief fügt hinzu: „Ich habe niemals vordem etwas ähnliches erlebt, und sie rief uns sehr deutlich, ich träumte nicht." — In Verfolg weiterer Nachfragen erklärt die Zeugin, daß sie die jetzige Adresse der E. Morris verloren hat und bemerkt: „Elisabeth Mumbrey (die Gestorbene) war meine intimste Freundin und mir mehr als eine Schwester, obschon nicht verwandt. Herr Reggy war der Sohn der Dame, bei der wir zusammen dienten, sie hatte ihn sehr gern, und er ging, so oft er Zeit hatte, zum Krankenhause, um sie zu besuchen." — Der leitende Arzt des Chelsea-Krankenhauses schreibt dem Herausgeber: „Ich finde, daß Elisabeth Mumbrey in unserem Krankenhause vom 15. Juli bis 18. Oktober 1881, an welchem Tage sie starb, gewesen ist." Eine von ihm geschriebene Postkarte an Mr. Craigie (den Reggy des vorstehenden Berichts) mit dem Poststempel des Sterbetages gieb die Zeit des Todes an mit 4 Uhr 30 Minuten. — Miß Stent fügt noch hinzu, daß sie den Tod

nicht erwartete, da es ihrer Freundin, die an einem alten Kopfleiden litt, zuletzt anscheinend besser ging. —

Einen hübschen Fall, der zu der Kategorie der eben mitgeteilten gehört, entnehmen wir dem oben genannten Werke Aksákows*). Der Berichterstatter ist George Wyld, Dr. med.

„Miß J. und ihre Mutter, erzählt er, waren fünfzehn Jahre lang meine intimsten Freundinnen; sie waren Damen von höchster Intelligenz und vollkommen wahrhaft, und ihre Geschichte wurde von einer ihrer Dienerinnen bestätigt. Die andere Dienerin konnte ich nicht ausfindig machen. Miß J. besuchte oft die Armen. Eines Tages, wie sie heimwärts ging, fühlte sie sich erkältet und abgespannt, und sehnte sich nach Hause zu kommen und sich am Küchenfeuer zu wärmen. Um dieselbe Zeit, wo sie dieses Verlangen empfand, sahen die beiden Dienerinnen, welche in der Küche waren, den Thürdrücker sich bewegen, die Thüre aufgehen und Miß J. hereintreten, sich dem Feuer nähern und ihre Hände darüber ausstrecken; dabei bemerkten sie, daß

*) II, 626 f.

das Fräulein grüne Handschuhe anhatte. Als die Gestalt plötzlich verschwand, eilten die Dienerinnen, sehr aufgeregt, zur Mutter und berichteten das Gesehene. Dies beängstigte die Mutter, sie suchte aber die Dienerinnen zu beruhigen, indem sie ihnen zu bedenken gab, daß Miß J. stets schwarze Handschuhe trage, und daß deshalb die erschienene Gestalt nicht die ihrer Tochter gewesen sein könne. — Ungefähr eine halbe Stunde später trat die wirkliche Miß J. in das Haus und ging in die Küche, um sich am Feuer zu wärmen; sie hatte in der That grüne Handschuhe an, die sie sich unterwegs gekauft, da sie ein passendes schwarzes Paar nicht hatte bekommen können." —

Wir glauben, es bedarf keiner weiteren Erläuterung, daß alle metaphysischen Wahrheiten, zu denen wir uns bekennen, aus Fällen, wie die vorstehenden, sich unmittelbar ergeben: nämlich die Selbständigkeit der Individualität und das Dasein einer übersinnlichen, rücksichtlich ihrer Kausalität, ihrer Zeit und ihres Raumes von der phänomenalen verschiedenen Welt.

Für eine selbständige, von unseren Daseinsformen unberührte Individualität kann der leibliche

Tod offenbar kein Ende sein. Dieser unabweisbare logische Schluß erhält nun seine faktische Bestätigung durch die Erscheinungen Verstorbener, die man nicht braucht, im spiritistischen Sinne, als wirkliche, objektive „Geister"-Erscheinungen, zu deuten: sie können — wie es Schopenhauer auch gethan hat — ebenfalls auf telepathische (magische) Wirkungen zurückgeführt werden, und gewinnen nur dadurch an Glaubwürdigkeit.

Gutsbesitzer Karl Dignowity (Dober und Pause in Schlesien) teilt in einem Brief (vom 12. Dezember 1889) der „Society for Psychical Research" folgendes Erlebnis mit*):

„Vor ungefähr einem Jahre starb in einem Nachbardorfe ein Brauer, namens Wünscher, mit dem ich in freundlichen Beziehungen stand. Sein Tod erfolgte nach einer kurzen Krankheit, und da ich selten Gelegenheit hatte, ihn zu besuchen, so wußte ich nichts weder von seiner Krankheit noch von seinem Tode. An seinem Todestage ging ich um 9 Uhr abends zu Bett, ermüdet von der Arbeit,

*) Proceedings, 1890 (June), p. 341 f. Psych. Stud. 1892 (Januar), S. 19 ff.

welche mein Beruf als Landmann von mir fordert. Hier muß ich bemerken, daß meine Lebensweise eine sehr mäßige ist; Bier und Wein sind seltene Dinge in meinem Hause, und auch an jenem Abend ist, wie gewöhnlich, nur Wasser mein Getränk gewesen. Da ich von gesunder Konstitution bin, so schlief ich sofort ein, wie ich mich niederlegte. Im Traume hörte ich den Verstorbenen mit lauter Stimme rufen: ‚Junge, mach schnell und gieb mir meine Stiefel!' — Dies weckte mich auf, und ich bemerkte, daß meine Frau um unseres Kindes willen das Licht hatte brennen lassen. Ich dachte mit Vergnügen an meinen Traum und wie Wünscher, der ein gutmütiger, humorvoller Mann war, lachen würde, wenn ich ihm denselben erzählte. Während ich noch darüber nachsinne, höre ich Wünschers Stimme draußen gerade unter meinem Fenster. Ich setze mich im Bette sofort auf und lausche, kann aber seine Worte nicht verstehen. Was kann der Brauer wollen? Ich dachte, und weiß gewiß, daß ich sehr ärgerlich über ihn war, er wolle nur eine nächtliche Ruhestörung machen, da ich überzeugt war, daß er mit seiner Angelegenheit bis zum Morgen hätte warten können. Plötzlich kommt er

hinter dem Leinenschrank in das Zimmer herein und schreitet mit langen Schritten am Bette meiner Frau und dem des Kindes vorbei; die ganze Zeit mit den Armen wild gestikulierend, wie es seine Gewohnheit war, rief er aus: ‚Was sagen Sie dazu, Herr Oberamtmann? Diesen Nachmittag um fünf Uhr bin ich gestorben.‘ — Erstaunt darüber, sagte ich: ‚Das ist nicht wahr!‘ — ‚So wahr, wie ich es Ihnen erzähle; und was denken Sie? Man will mich bereits Dienstag Nachmittag um zwei Uhr begraben‘, — wobei er seine Behauptung mit Gestikulationen bekräftigte. Während der ganzen Rede meines Besuchers prüfte ich mich, ob ich auch wirklich wach wäre und nicht träumte. Ich fragte mich: Ist dies eine Hallucination? Ist mein Geist im vollen Besitze seiner Fähigkeiten? Ja, dort ist das Licht, hier der Krug, dies ist der Spiegel, und dieser da ist der Brauer; und ich schloß: Ich bin wach. Dann fiel mir ein: Was wird meine Frau denken, wenn sie erwacht und den Brauer im Schlafzimmer sieht? In der Befürchtung, daß sie aufwachen könnte, drehte ich mich zu ihr um und sah, daß sie noch schlummerte, aber sehr blaß war. Ich sagte zu dem Brauer: ‚Herr Wünscher, wir wollen leise sprechen

damit meine Frau nicht aufwacht; es würde ihr sehr unangenehm sein, Sie hier zu finden.‘ — Hierauf antwortete Wünscher in einem leiseren und ruhigeren Ton: ‚Erschrecken Sie nur nicht, ich will Ihrer Frau nichts zuleide thun.‘ — ‚Dinge ereignen sich in der That, für die wir keine Erklärung haben‘ — dachte ich bei mir und sagte zu Wünscher: ‚Wenn es wahr ist, daß Sie gestorben sind, so bin ich aufrichtig betrübt darüber; ich will nach Ihren Kindern sehen. — Wünscher schritt auf mich zu, streckte seine Arme aus und bewegte die Lippen, als wollte er mich küssen. Da rief ich drohend und mit gerunzelter Stirn ihn fest anblickend: ‚Kommen Sie nicht so nahe, es ist mir unangenehm,‘ und erhob meinen rechten Arm, ihn abzuwehren; aber bevor mein Arm ihn erreichte, war die Gestalt verschwunden. Mein erster Blick richtete sich auf meine Frau, um zu sehen, ob sie noch immer schliefe. Sie schlief. Ich stand auf und sah nach der Uhr, es war sieben Minuten über zwölf. Meine Frau erwachte und fragte mich: ‚Zu wem sprachst du eben so laut?‘ — ‚Hast du etwas davon verstanden?‘ fragte ich sie. ‚Nein,‘ lautete die Antwort und sie begann wieder einzuschlafen.

Ich teile dieses Erlebnis der Society for Psychical Research mit, weil ich glaube, daß es ihr als ein neuer Beweis für die Wirklichkeit telepathischer Phänomene dienen kann. Ich muß noch hinzufügen, daß der Brauer an dem Nachmittag um fünf Uhr wirklich gestorben war und am folgenden Dienstag um zwei beerdigt wurde."

Die mit dem Sekretär der „Society" und Mitarbeiter an den „Phantasms of the Living", Herrn F. W. H. Myers, persönlich bekannte Schwägerin des Herrn Dignowity, Frln. Schneller, schildert diesen als einen praktischen und sehr thätigen Mann. — Die vom Standesbeamten Siegismund (Kreis Sagan) ausgestellte Sterbeurkunde hat bestätigt, daß Karl Wünscher am 15. September 1888 um 4 Uhr 30 Minuten nachmittags starb und am Dienstag den 18. September um 2 Uhr nachmittags begraben wurde.

Herr Dignowity schreibt ferner (18. Januar 1890):

„Frau Wünscher erzählte mir, daß die Zeit des Begräbnisses im Toden-Zimmer unmittelbar nach Wünschers Tode festgestellt wurde, weil entfernte Verwandte telegraphisch einzuladen waren. Wünscher

war an Lungenentzündung krank, und starb infolge eines Herzkrampfes. Während seiner Krankheit war er in Gedanken viel mit mir beschäftigt, was ich wohl dazu sagen würde, daß er so krank sei."

Schließlich schreibt Frau Dignowity (geborene Schneller) aus Pause, den 18. Januar 1890:

„Ich bestätige, daß mein Mann mir am Morgen des 16. September 1888 erzählt hat, der Brauer Wünscher habe ihm Nachricht von seinem Tode gegeben." —

Es würde den Umfang unserer Arbeit unnützer Weise vergrößern, wollten wir auch die übrigen überzeugenden, d. h. unwiderleglich festgestellten Fälle telepathischer Wirkungen *nach* dem Tode anführen, welche in den genannten Schriften verzeichnet sind. Einem vorurteilsfreien Leser genügt überhaupt nur *Ein* gut verbürgter Fall, da er gewissermaßen schon a priori weiß, daß *jedes* übersinnliche Phänomen *als solches* notwendig die Bestätigung dessen sein muß, was wir in dieser Schrift verteidigt haben.

Wir wissen von der übersinnlichen Welt nichts mehr, als daß sie ist und sind damit zufrieden: wir haben den Erkenntnisgrund für die Realität sowohl des „Jenseits" als des Diesseits gefunden.

„Die Lebensfrage“ ist gelöst. Und es giebt auch wohl keinen anderen Weg, auf welchem man zur Wahrheit, zur praktischen Tüchtigkeit, zur Ruhe und Sicherheit auf Erden gelangen kann, als den durchs „stille, ernste Geisterreich.“

Druck von Emil Herrmann senior in Leipzig.

Im gleichen Verlage erschien:

Hartmann, Dr. Eduard von, Moderne Probleme. Zweite vermehrte Auflage in gr. 8. (VIII, 277 S.) br. M. 5.—.

Diese Schrift wendet sich gegen verschiedene Zeitströmungen, welche sich zum Teil mit Geräusch zu inszenieren verstehen, wie den Vegetarianismus, die tierschützlerische Sentimentalität und den Antivivisektionismus, die Frauenemanzipation, die zunehmende Ehelosigkeit und Heiratsverspätung der höheren Stände, die Überschätzung der geheimnisvollen und krankhaften Nachtseiten der menschlichen Natur. Sie zergliedert ferner die Ursachen des Rückgangs der Wissenschaften und der Lehrerfolge an unseren Universitäten und höheren Schulen und in unserer Bücherlitteratur und weist überall auf die Mittel zur Abhilfe hin. Die zweite Auflage ist vermehrt durch Aufsätze über Geselligkeit in und außer dem Hause, über Wohnungsfrage, moderne Unsitten und Schulreform.

Hartsen, F. A., Grundzüge der Psychologie. Mit 4 lithographierten Tafeln. in gr. 8. (XII, 209 S.) br. M. 4.—.

Inhalt: Von den geistigen Eigenschaften und ihren Beziehungen im allgemeinen und im besonderen. — Von den Verhältnissen zwischen der geistigen Welt und der stofflichen.

Keßler, Ronald, Praktische Philosophie. in gr. 8. (107 S.) br. M. 2.—.

Der Verfasser versucht in diesem Buche eine neue Grundlegung der Ethik und der sittlichen Weltbetrachtung, ein Unterfangen, welches umsomehr Interesse erregen wird, als seine Sprache und die ganze Haltung des Buches sich durch bestechende Klarheit und Schlichtheit des Ausdrucks allen denjenigen empfiehlt, welche durch ihre mangelhafte Vorbildung verhindert sind, sich an größere systematische Werke der Ethik heranzuwagen.

Kniepf, Albert, Denken und Weltanschauung oder Theorie der Grundprobleme. in gr. 8. (44 S.) M. 1.—.

Eine Schrift, welche das Problem des Welträtsels und der Antinomien des Denkens in einer bisher ungeahnten Weise befriedigend behandelt und die gewonnene Einsicht zu den Weltanschauungen aller Art in hochinteressante Beziehungen setzt. Keine bloße Spekulation, sondern eine strengpsychologische Aufklärung und bedeutsame philosophische Errungenschaft, deren Fernwirkung in die Zukunft nicht zweifelhaft erscheint.

Koeber, Dr. R. v., Ist E. Häckel Materialist? Zweite Auflage. in 8. (36 S.) br. M. 0.60.

Eine warm geschriebene Apologie Haeckels, die nachweist, daß dieser weit mehr als Dubois-Reymond ein philosophischer Naturforscher genannt zu werden verdient.

Koeber, Dr. R. v., Schopenhauers Erlösungslehre. Zweite Auflage. in gr. 8. (51 S.) br. M. 1.—.

Im Anschluß an Ed. von Hartmanns Kritik der Philosophie Schopenhauers sucht der Verfasser nachzuweisen, daß nur der objective Idealismus die Schopenhauersche Lehre vor dumpfer Resignation als Endergebnis aller Philosophie retten könne.

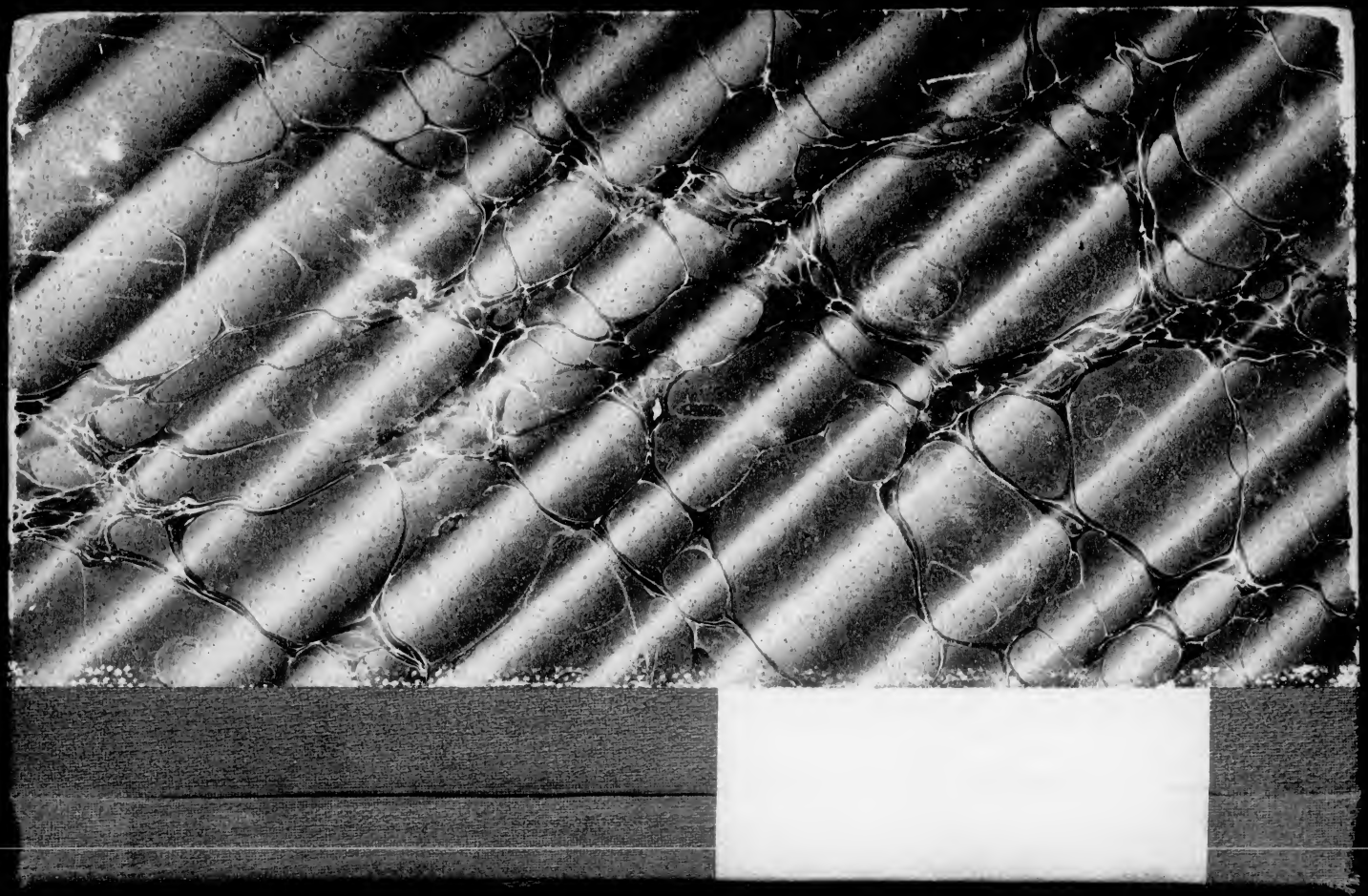
Kurt, Dr. R., Willensfreiheit? Eine kritische Untersuchung für Gebildete aller Kreise. in gr. 8 (136 S.) M. 2.40.

Eine sehr anregende Schrift über diese vielbesprochene bisher aber kaum gelöste Frage.

Kurt, Dr. R., Das Freiheitsdogma in seinen neuesten Gestaltungen. Kritische Weckrufe. in 8. (42 S.) Preis br. M. 1.—.

In seiner früher erschienenen Schrift „Willensfreiheit" hat Kurt in fesselnder, auch für den gebildeten Laien durchaus verständlicher Weise die Lehre der Indeterministen von der Willensfreiheit und vollen Verantwortlichkeit bekämpft. Anschließend an dieses Werk hat es sich Kurt in dieser neuen Streitschrift — die jedoch auch für sich allein vollständig verständlich ist — zur Aufgabe gemacht, die mannigfachen Irrtümer und Widersprüche in neuesten Kundgebungen aus dem Lager seiner Gegner in klaren, präzisen Ausführungen energisch zurückzuweisen. Die lebensfrischen, erfahrungsreichen und von reifster Überzeugung getragenen Auseinandersetzungen Kurts — der jeden Gegner erst, soweit erforderlich, die eigenen Ansichten vortragen läßt — setzen die so eminent wichtige Frage der Willensfreiheit in hellste Beleuchtung, indem sie mit jedem Vorurteil und Fehlschluß der Gegner gründliche und dabei knappe, überflüssige und dunkle Worte verschmähende Abrechnung halten.

Druck von Emil Herrmann senior in Leipzig.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032144687

193K79
T
Köber
Die lebensfrage.